

Aadamistinen projekti.  
Uskonto ja sukupuoli Francis Baconin  
luonnonfilosofiassa

Uskontotieteen lisensiaatintyö

Toukokuu 2018

Reeta Frosti

Tiedekunta/Osasto Fakultet/Sektion – Faculty Teologinen tiedekunta		Laitos/Institution– Department  Uskontotieteen oppiaine	
Tekijä/Författare – Author Reeta Frosti			
Työn nimi / Arbetets titel – Title Adamistinen projekti. Uskonto ja sukupuoli Francis Baconin luonnonfilosofiassa			
Oppiaine /Läroämne – Subject Uskontotiede			
Työn laji/Arbetets art – Level Lisensiaatintyö	Aika/Datum – Month and year  Toukokuu 2018	Sivumäärä/ Sidoantal – Number of pages  165	

Tiivistelmä/Referat – Abstract

Tutkimuksessani tarkastelen englantilaisen filosofin, Francis Baconin (1561–1626) luonnonfilosofiassa esiintyviä uskontoon ja sukupuoleen liittyviä viittauksia. Baconia on luonnehdittu yhdeksi modernin tieteen isistä, eikä hänen luonnonfilosofiansa uskonnollisia viittauksia ole haluttu nähdä. Sen sijaan feministifilosofit 1980-luvulla pitivät häntä yhtenä syypäänä luonnon ja naisen alistamiseen ns. seksuaalimetaforien vuoksi. Tutkimuksessani esitän, että Baconin pääteosten, *The Advancement of Learning*, *Instauratio magna*, *Novum organum* ja *New Atlantis*, uskonnollisia viittauksia ja seksuaalimetaforia tulee tarkastella yhdessä. Tätä ei olla aikaisemmin riittävästi huomioitu. Tutkimukseni pääkysymys on, mikä uskonnon ja sukupuolen suhde on Baconin luonnonfilosofiassa? Lisäksi kysyn, mikä merkitys Genesiksellä on Baconin luonnonfilosofiassa? Entä, mitä Vanhan testamentin Aadamin edustaa Baconille? Lisäksi kysyn, miten varhaisen uuden ajan käsitykset sukupuolesta näkyvät Baconin luonnonfilosofiassa ja kirjallisessa tuotannossa? Tulkitsen Aadamin sekä Kainin ja Aabelin kautta Baconin näkemystä luonnonfilosofista. Pohdin Baconin näkemystä siitä, minkälaista työtä Jumala arvostaa, *vita activan* ja *vita contemplativan* käsitteiden avulla. Aadamin kautta näkyy myös Baconin ihmiskuva yleensä sekä suhteessa Jumalaan. Metaforien tulkinta tuo esiin Baconin näkemyksiä sukupuolesta, erityisesti naisen erilaisista rooleista.

Tutkimuksen teoreettisena lähtökohtana ovat feministifilosofien, Judith Butlerin ja Luce Irigarayn sukupuoliteoriat. Lisäksi taustalla vaikuttaa Dorinda Outramin näkemys nykyajan sukupuolijattelun ja käsitteistön soveltumattomuudesta varhaisen uuden ajan ilmiöiden tulkittamiseen. Analyysimenetelmänä on systemaattinen sisällönanalyysi, yhdistettynä väljästi teoria- ja aineistolähtöisen analyysiin. Tarkennan sitä käsitteiden ja edellytysten analyyseilla, jotta tekstit sijoittuvat oman aikansa käsitteisiin. Tätä tukevat taustaluvut Baconin ajan uskonnollisesta ajattelusta, käsityksistä sukupuolesta ja Baconin henkilöhistoria. Määrittelen uskonnon Baconin ajan kristinuskona, kulttuurisena järjestyksenä ja uskona ei-todennettavissa olevaan. Sukupuolen määritelmässä käytän edellä mainittujen teorioiden lisäksi käsitettä yhdestä sukupuolesta Thomas Laquerin mukaan. Baconin englanniksi kirjoittamia tekstejä tulkitsen geneerisen maskuliinisuuden lukutavan mukaisesti, kääntämällä ”man’in” mieheksi.

Tulkintani mukaan Bacon rakentaa ”aadamistista projektia” käyttämällä Genesiksen luomiskertomuksia, joiden myötä hänen luonnonfilosofiansa keskeiseksi hahmoksi nousee Aadam. Käsitys yhden sukupuolen mallista näkyy Baconin kirjoittaessa abstraktilla tasolla luonnosta tai sukupuolesta. Myös Eevan puuttuminen Baconin teksteistä voi olla yhteydessä siihen, toisaalta se voi korostaa maskuliinisuutta. Baconille luonnonfilosofi on aktiivinen tutkijamaskuliini, Aadam. Luonto näyttäytyy Baconille sekä feminiinisena että maskuliinisena ja monenlaisissa rooleissa. Baconin teosten ”alistettu nainen” ei ole yksiselitteinen Äiti esimerkiksi on Baconin teoksissa kunnioitettava, mutta muut naisroolit ja mieskuvat kertovat varhaisen uuden ajan ideaalisesta maskuliinisuudesta. Ideaalinen maskuliini, jota Aadam Baconille edustaa, on tehty korkeampia päämääriä varten, ja hänen tulee välttää maallisia tunteita, kuten romanttista rakkautta. Baconin mahdollinen sekulaarisuus on epärelevanttia, koska hän piti aikaistensa tavoin *Raamatun* tekstejä tosina. Tulkitsen Baconin olevan millennialistinen, mutta pysyttelevän kirkkoihin sitoutumattomana.

Avainsanat – Nyckelord – Keywords

Aadam, Francis Bacon, Genesis, Englanti, käsiteanalyysi, luominen, luonnonfilosofia, maskuliinisuus, metafora, renessanssi, sisällönanalyysi, sukupuoli, Vanha testamentti, varhainen uusi aika

Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited

Helsingin yliopiston kirjasto

Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information

## Sisällys

1.	Johdanto .....	1
1.1.	Francis Baconin luonnonfilosofia tutkimuskohteena .....	3
1.2.	Tutkimuksen eteneminen.....	5
1.3.	Aikaisempi tutkimus.....	7
1.3.1.	Uskonnollisuutta tarkastelevat tutkimukset .....	9
1.3.2.	Feministiset ja sukupuolta käsittelevät tutkimukset.....	12
1.3.3.	Muut tutkimukset.....	14
2.	Tutkimuksen aineisto ja menetelmät.....	17
2.1.	Aineisto.....	17
2.2.	Analyysimenetelmät .....	23
3.	Teoreettinen kehys .....	26
3.1.	Uskontohistoriallinen tutkimus ja uskontotieteen uskonto-käsite.....	26
3.2.	Sukupuoli uskonnotutkimuksessa .....	30
3.3.	Sukupuolen määreet ja teorit suhteessa Baconin luonnonfilosofiaan .....	31
3.4.	Maskuliinisuus.....	33
3.5.	Baconin ajan käsitys biologisesta ihmisestä ja sosiaalisesta sukupuolesta .....	36
4.	Luonnonfilosofia, uskonto ja yhteiskunta Baconin aikana .....	43
4.1.	Luonnonfilosofia ja luontokäsitys .....	43
4.2.	Uskonto Englannissa varhaisella uudella ajalla .....	46
4.2.1.	Elisabetin kirkon aika .....	47
4.2.2.	Jaakko I:n kirkot .....	50
4.2.3.	Millenialismi.....	52
4.3.	Francis Baconin elämä ja eliitin yhteiskunnalliset käytänteet .....	53
5.	Baconin luonnonfilosofia ja Vanha testamentti .....	63
5.1.	Alku: Valo- ja juutalaisuus-metaforat.....	64
5.2.	Ajan määreitä.....	73
5.3.	Jumalan kuva ja yksi sukupuoli .....	76
5.3.1.	Aadam <i>imago Dei</i> 'nä'.....	78
5.3.2.	Aadam: maailman ruumiillistuma vai herrasmies?.....	82
5.4.	Jumalan työtoveri: Aadamin työt.....	85
5.5.	Kain ja Aabel, <i>vita activa ja vita contemplativa</i> .....	88
5.6.	Syntiinlankeemus.....	93
5.7.	Yhteenvedo Baconin luonnonfilosofiasta ja Vanhasta testamentista .....	98
6.	Baconin feminiiniset ja maskuliiniset kuvat .....	101
6.1.	Feminiininen ja maskuliininen luonto mikro- ja makrokosmoksessa .....	102

6.2 Lisääntymisen anatomia .....	106
6.3. Moninainen nainen ja maskuliini.....	110
6.3.1. Perhe .....	110
6.3.2. Puoliso .....	118
6.3.3. Kurtisaanit ja maskuliininen rakkaus yhteismitallisina .....	127
6.3.4. Aktiivinen maskuliini luonnontutkijana .....	131
6.4. Yhteenveto Baconin feminiinisistä ja maskuliinisista kuvista.....	139
7. Johtopäätökset.....	146
Lähteet ja kirjallisuus.....	151
Päälähteet.....	151
Muut lähteet.....	153
Kirjallisuus .....	154

## 1. Johdanto

Alku on Jumalasta: nyt käsissä oleva asia, johon on vaikuttanut niin vahvasti hyvän olemus, näyttää selvästi olevan lähtöisin Jumalasta, joka on hyvän tekijä ja valojen Isä (*O* Vol. XI, 150).<sup>1</sup>

Lähtökohta tutkimukselleni oli modernin tieteen synnyn ja kristinuskon taitekohta sekä naisen asema 1600-luvun Euroopassa, jolloin englantilainen filosofi Francis Bacon (1561–1626) kirjoitti luonnonfilosofiset pääteoksensa. Baconia on luonnehdittu yhdeksi modernin luonnontieteen isäksi, vaikka hänen teoksissaan luonnonfilosofia ja uskonto esiintyvät yhdessä. Uskonnollisten elementtien lisäksi Bacon kuljettaa luonnonfilosofisen projektinsa läpi kuvaa sukupuolesta. Tutkimukseni näkökulmaksi syventyi katsoa Baconin teoksissaan käyttämää sukupuoleen tai sukupuoliin viittaavaa kieltä sekä uskonnollisia, lähinnä raamatullisia lainauksia yhteismitallisina. Tällä tarkoitan sitä, että sekä Baconin luonnonfilosofian sukupuolittunut kieli että uskontoon liittyvät lainaukset ovat yhtä tärkeitä ja merkitsevät juuri yhdessä jotain. Kummankaan elementin esiintyminen Baconin teoksissa ei ole päälle liimattua, kuten usein uskonnollisten viittausten on aiemmassa tutkimuksessa tulkittu olevan. Oman tulkintani mukaan Bacon rakentaa ”aadamistista projektia”, maskuliinista luonnonfilosofiaa Vanhan testamentin Genesiksen luomiskertomusten avulla.<sup>2</sup> Näkisinkin, että koko Baconin

---

<sup>1</sup> “Principium autem sumendum à Deo: Hoc nimirum quod agitur, propter excellentem in ipso boni naturam, manifestè à Deo esse, qui Author Boni, & Pater luminis est” (*Novum organum*, aforismi XCIII, *O* Vol. XI, 150, 151; *S* Vol. I, 200, Vol. IV, 91). Vrt. myös *A Confession of Faith* -tekstiin, jossa Bacon kirjoittaa: “I believe that nothing is without beginning but God; no nature, no matter, no spirit, but only and the same God” (*S* Vol. VII, 215). Ks. myös *MW* 107. Myös jatkossa tässä työssä esitän lainaamiini tekstien tai teosten alkuperäiset pitkät teksilainaukset alaviitteissä. Lyhyempien lainauksien, kuten muutamien sanojen, alkuperäiskieliset viitteet esitän leipätekstin yhteydessä. Useat Bacon-lainaukset ovat alun perin latinankielisiä kuten tässä, mutta koska aineistoon kuuluu lisäksi Baconin englanniksi kirjoittamia teoksia, on hyvä huomioida englanninkielien olevan (editiosta riippuen) joko 1500- ja 1600-luvun tai 1800-luvun englantia. Joissain kohdissa olen selventänyt sanoja hakasuluissa nykyenglanniksi, mutta en kovin usein, jotta alaviitteet eivät pitenisi kohtuuttomasti.

<sup>2</sup> Nimi ”Genesis” on peräisin varhaisista käännöksistä. Heprealaisilla kääroillä ei ollut otsikoita ja niistä puhuttiin kulloisenkin kirjoituksen ensimmäisen sanan mukaisesti. Genesis (’synty’) on latinalais-kreikkalainen käännös heprealaisesta sanasta ’berešit’, joka tarkoittaa ’alussa’. Teksti kertoo antiikin juutalaisten kirjoittajien näkemyksen siitä, miten maailma ja ihminen ovat saaneet alkunsa. (Ks. esim. Carroll & Prickett 1998, 326.) Tässä kirjoituksessa puhun Genesiksestä, koska se on vakiintunut termi raamatuntutkimuksessa. Monien tutkijoiden mukaan Genesiksen kolme ensimmäistä lukua voidaan erottaa toisistaan. Itse asiassa erotelu on yksityiskohtaisempi kuin kolme lukua. Ensimmäisen ja toisen luvun yhdistää ja erottaa jae 4, joka on erotettu pienillä *a* ja *b* kirjaimilla. Tämä erotelu on lähes kaikissa uusissa käännöksissä. [Huom. Viimeisimmässä suomalaisessa käännöksessä vuodelta 1992 tätä erottelua ei ole tehty, mutta tekstit on eroteltu toisistaan kappalejaolla.] Ensimmäisen luvun (Gen. 1:1–2:4a) katsotaan olevan peräisin ns. Pappiskirjasta ja toisen (Gen. 2:4b–3:24) ns. Jahvisti-lähteestä. Genesiksen toinen ja kolmas luku, paratiisi- ja

luonnonfilosofian perusta on Genesiksessä. Voi olla, ettei hän olisi ryhtynyt projektiinsa ilman ymmärrystä siitä, että se on Jumalan tahto.

Uskonnollisia, tai uskontoon liittyviä lainauksia hänen tuotannossaan löytyy muualtakin kuin *Raamatusta*. Baconin filosofiaan on vaikuttanut esimerkiksi millennialistinen ajattelu, Jeesuksen paluun ja sitä seuraavan tuhatvuotisen valtakunnan odotus. Kansainvälisessä tutkimuksessa Baconin uskonnollinen kieli onkin noussut suosituksi tutkimuskohteeksi. Tällaista tutkimusta ovat tehneet ja tekevät lähinnä historioitsijat tai filosofiantutkijat, joiden tutkimusintressit eivät välttämättä kohdistu arvojen, uskomusten, käsitteiden tai sukupuolittuneesti värittyneen kielen laajempaan pohdintaan.

Tällä työlläni haluan myös osoittaa kuinka olemme aina oman aikamme vankeja. Siksi käsitteet ja niiden merkitykset ja käsittämiset eri aikoina ovat keskeisiä tässä tutkimuksessa. Systemaattisen sisällönanalyysin malleista sovellan tutkimuksessani käsitteiden ja edellytysten analyysia (Jolkkonen 2007, 12). Tutkimuksessani on kyse Baconin käyttämistä käsitteistä ja niiden suhteesta toisiinsa sekä niiden suhteesta aikaansa. Erittelen Baconin käyttämät käsitteet tämän päivän käsitteistä ja niiden merkityksistä. Historiallisen tekstin tutkimuksessa aineiston käsitteet ovat osa historiallista kieltä. Baconin tapauksessa analysoidtavat tekstit on kirjoitettu kahdella eri kielellä, joko latinaksi tai 1500- ja 1600-lukujen englanniksi. Käsitteet kuuluvat vahvasti paitsi historialliseen tutkimukseen myös jokapäiväiseen elämään. Ilman niitä menneisyyttä tai nykyisyyttä ei voi ymmärtää. Ymmärtäminen tekstitutkimuksessa vaatii käsitteiden sijoittamista niiden historialliseen kontekstiin. (Ks. esim. Ahokas 2013, 134–135, 140, 145.)

Tutkimukseni pääkysymyksenä on, mikä uskonnon ja sukupuolen suhde on Baconin luonnonfilosofiassa? Tarkentavia alakysymyksiä ovat seuraavat. Mikä merkitys Genesiksellä on Baconin luonnonfilosofiassa? Entä mitä Vanhan testamentin Aadam edustaa Baconille? Lisäksi kysyn, miten varhaisen uuden ajan käsitykset sukupuolesta näkyvät Baconin luonnonfilosofiassa ja kirjallisessa tuotannossa?

---

syntiinlankeemuskertomukset ovat peräisin Jahvisti-lähteestä, joka on vanhempi kuin Pappiskirja. (Yhteisen jakeen ensimmäinen osa kuuluu Pappiskirjaan ja jälkimmäinen osa Jahvistiin.) Puhun tästä lähtien luvuista Gen. 1 (Gen. 1:1–2:4a) luomiskertomuksena ja Gen. 2 – 3 paratiisikertomuksena (Gen. 2:4b–3:24). Paratiisikertomus sisältää sekä luomis- että syntiinlankeemuskertomuksen. Ks. esim. Blenkinsopp 2011, 6–8; LaCocque 2006, 8, 45; Lin 2010, 65; Nissinen 2002, 25; Noort 2005, 4–8; Vervenne 2001, 44–45.

### 1.1. Francis Baconin luonnonfilosofia tutkimuskohteena

Minulta on kysytty, mitä poikkeuksellista Baconin teoksissa on ollut hänen omana aikanaan. Silloin kun kyseessä ovat olleet uskonnolliset viittaukset ja lainaukset *Raamatusta* sekä sukupuolittunut kieli, on vastaukseni ollut, ja on yhä, että ei juuri mitään.<sup>3</sup> Parempi kysymys voisikin olla, miten Baconin näkemykset ja käsitteet poikkeavat meidän ajastamme. Tutkimuksellani haluan ensiksi asettaa Baconin teokset omaan aikaansa. Jatkossa esittelemäni aikaisemmat Bacon-tutkimukset eivät ole aina tehneet eroa nykyajan ja menneen ajan käsitteiden välillä. Esimerkiksi moderni tieteenhistoria on mieltänyt Baconin filosofian olevan modernia sekulaarista tiedettä. Baconia itseään on pidetty sekulaarina, jopa ateistisena, ajattelijana. Baconin luonnonfilosofian uskonnollisia viittauksia on vähätelty tai jätetty kokonaan huomiotta sekulaariin, moderniin tieteseen kuulumattomina.<sup>4</sup> Toisaalta joissain tutkimuksissa Bacon on nähty kristittynä, joka halusi pitää tieteen ja uskonnon erillään uskonnollisista syistä (Woolford 2007, 6–11). On tärkeää ymmärtää ratkaisevan eron olevan siinä, mitä me nyt käsitämme uskonnolla ja tieteellä ja mitä niillä on käsitetty Baconin aikana. Esimerkiksi Genesiksen kertomusten tapahtumia pidettiin tuolloin historiallisina. Tähän näkemykseen *Raamatusta* historiallisena teoksena perustuu myös Baconin luonnonfilosofian uudistamisprojekti. (Ks. esim. Harrison 1998, 140, 206.)

On syytä huomioida, ettei Aadam ole suinkaan ainoa *Raamatun* mies, joka Bacon teoksissa esiintyy. Aadamin lisäksi hän viitaa muun muassa Vanhan Testamentin Kainiin, Aabeliin, Moosekseen ja Salomoniin sekä Uuden testamentin Paavaliin. Jeesuksella moninaisissa rooleissaan on Baconin luonnonfilosofiassa niin ikään keskeinen paikka. Näiden raamatullisten miesten lisäksi ovat mukana lukuisat antiikin filosofit ja ajattelijat. Kuten jo mainitsin, on Aadam perusta, jolle Bacon rakentaa koko luonnonfilosofisen projektinsa. Näkemykseni Aadamin keskeisyydestä

---

<sup>3</sup> Bacon ei ollut ainoa oman aikansa filosofi, joka nojasi filosofiassaan juuri Genesikseen tai ylipäätään *Raamattuun*. Esimerkiksi Thomas A Woolfordin mukaan Lambert Daneau'n *Physica christiana* (1576) oli hyvin tunnettu ja suosittu Euroopassa 30 vuoden ajan ilmestymisensä jälkeen ja siitä tehtiin useita editioita. Se ilmestyi myös englanniksi nimellä *Wonderfull Woorkmanship*. (T. A. Woolford, *Natural Theology and natural philosophy in the late Renaissance* 2011, 187.) Arnold Williamsin mukaan esimerkiksi sir David Lyndsay (*Monarchie*, 1568) ja sir William Alexander (*Doomsday*, 1614) siteerasivat teoksissaan Genesiksen luomis- ja lankeemuskertomuksia. Lisäksi Baconin ajan runoilijat, kuten esimerkiksi Spenser ja Donne käyttivät Genesistä runojensa yhtenä materiaalina. (Williams 1948, 29.)

<sup>4</sup> Aiemmasta Bacon-tutkimuksesta ks. esim. McKnight 2006, 1–2 ja erityisesti alaviite 4 ja Zagorin 1998, 49. Esimerkiksi Carolyn Merchant käyttää Baconista ilmaisua ”father of modern science” (Merchant 1990 [1980], 164). Baconista empirismin tai luonnontieteen isänä, ks. Whitfield 1999, 130–131.



Baconin luonnonfilosofiassa poikkeaa aiemmista uskonnollisuutta tarkastelevista Bacon-tutkimuksista. Useissa aikaisemmissa Bacon-tutkimuksissa tämän runsaita viittauksia Vanhan testamentin Salomoniin pidetään keskeisenä. Salomon kiinnostaa nimenomaan silloin, kun tutkimuksessa tarkastellaan Baconin luonnonfilosofian yhteyttä esoterismiin.<sup>5</sup>

Työni ensimmäinen analyysiluku seuraa Baconin tapaa käyttää Genesiksen luomis- ja paratiisikertomuksia. Mutta koska tutkimuksessani ei ole kyse vain sukupuolen ja uskonnon, vaan myös luonnonfilosofian ja uskonnon suhteesta, tarkastelen minkälaista luonnonfilosofiaa Bacon rakentaa Vanhan testamentin Genesiksen kolmen miehen, Aadamin, Kainin ja Aabelin, kautta. Pohdin, mitä nämä raamatulliset miehet antavat Baconin uudistettavaan luonnonfilosofian projektiin. Lisäksi erityisesti Aadamin kautta tarkastelen Baconin ihmiskuvaa paitsi yleensä myös suhteessa Jumalaan. Analysoin uskontoa Baconin teoksissa myös muun kielellisen ilmaisun, varsinkin tämän kuuluisien nais- ja luontometaforien kautta. Lähinnä tarkastelen näiden metaforien avulla sitä, miten ja minkälaisena sukupuoli esiintyy Baconin teoksissa.

Sukupuoli tulee näkyväksi Baconin luonnonfilosofiassa hänen käyttämänsä kielen kautta. Tutkimuksessani yhdistyvät sukupuolentutkimuksellinen luenta, kirjallisuustutkimus ja historian tutkimuksen kontekstualisointi. Aiemmassa tutkimuskirjallisuudessa Baconin luonnonfilosofiaa on tutkittu kaikista näistä eri näkökulmista, mutta tutkimuksessani yhdistän edellä mainitut tutkimukselliset lähestymistavat ja näkökulmat, lisäten ne uskontohistorialliseen tutkimusasetelmaan.

Dorinda Outramin mukaan usein historiantutkijat ovat ”liittäneet yhteen kaksi melko erilaista ilmiötä”. Hän sanoo modernissa tutkimuskirjallisuudessa varhaisen uuden ajan luonnon tutkimisen olevan sukupuolitettu ”maskuliiniseksi aktiviteetiksi” ja ”luonnon naispuoliseksi” tutkimuskohteeksi. Outram tarkoittaa tällä sitä, etteivät nykyajan sukupuoli ajattelu- ja käsitteistö sovellu sellaisenaan varhaisen uuden ajan ilmiöiden tulkitsemiseen. Sukupuoli on osa kokonaisuutta, eikä sitä voida käsitellä muista tekijöistä erillisenä. Esimerkiksi kulloisenkin ajan (yhteiskunnallinen) luokka ja uskonto vaikuttavat sukupuolen määrittelyyn ja käsittämiseen sekä

---

<sup>5</sup> John C. Briggsin mukaan Baconin ”analogiat uuden oppimisen ja uskonnon välillä (...) imitoivat Salomonistista mallia” (Briggs 1989, 8–9). Ks. Yates 1999, 129. Stephen A. McKnightin mukaan Bacon ja monet tämän aikalaisfilosofit ja –teologit ajattelivat ”prisca teologian”, ”ensimmäisen teologian”, sisältäneen ”elementtejä totuudesta”. ”Jo 1000-luvulla Michael Psellus väitti” kirjoitusten ”Aadamista, Nooasta, Mooseksesta ja Salomonista sisältäneen eosteeristä tietoa Jumalan luomistyöstä.” (McKnight 2006, 3, 166, viite 21.) Ks. lisäksi McKnight 2006, 4, 38–39, 51, 70, 109, 121, 126. Myös Steven Matthews kertoo Baconin yhteydestä ”prisca teologiaan” (Matthews 2008, 16–17).

käsitteellistämiseen. (Outram 2006, 797, 800, 817.) Tutkimuksessani käytänkin käsitteitä uskonto, sukupuoli ja maskuliinisuus Baconin aikakauden konteksteissa. Käsitteiden huolellisella määrittelyllä ja kontekstualisoinnilla pyrin välttämään Outramin kuvaamat ongelmat. Sitä ennen määrittelen käsitteet kuitenkin nykyisen tutkimuskirjallisuuden valossa. Nykyajan tulkinnat käsitteistä antavat pohjan, jonka valossa mennyt aika ja nykyisyys tulevat ymmärrettävimmiksi. Käsitteistä puhuessamme, on syytä tiedostaa se, ettei Baconin aikana ollut olemassa samoja ihmiseen liittyviä käsitteitä kuin nykyisin (B. R. Smith 2000, 7–8).

## 1.2. Tutkimuksen eteneminen

Tämän johdantoluvun lopulla esittelen sellaiset aikaisemmat Baconin luonnonfilosofiaan liittyvät tutkimukset, jotka ovat jollain tavalla lähellä omaa tutkimusasetelmaani. Baconista ja hänen tuotannostaan on tehty lukemattomia tutkimuksia, minkä vuoksi kaikkia en ole voinut ottaa mukaan. Mukana tärkeinä keskustelukumppaneina ovat ne tutkimukset, jotka sivuavat Baconin luonnonfilosofian uskonnollisia viittauksia. Mukana on siten sellaisiakin tutkimuksia, joiden tulkinnoista olen eri mieltä. Myös Baconin teosten sukupuolittuneeseen kieleen liittyvistä tutkimuksista olen yrittänyt saada mukaan mahdollisimman erilaisia tutkimuksia. On selvää, että koska varsinkin englanninkielisessä tutkimuksessa Baconia tutkitaan yhä tänä päivänä laajasti ja monitahoisesti, en välttämättä ole tietoinen kaikista sellaisista tutkimuksista, jotka sivuavat omaa aiheettani tai ovat kiinnostuneita samoista aihealueista. Tässä tutkimuksessa ovat mukana sellaiset tutkimukset, joiden olemassaolosta olen ollut tietoinen tutkimuksen tekohetkellä ja jotka sopivat edellä mainitsemiini määritelmiin.

Toisessa luvussa esittelen tutkimukseni aineiston ja tutkimusmenetelmät. Kolmannessa luvussa esittelen teoreettisen kehyksen ja kerron tutkimukseni keskeisistä käsitteistä. Tarkastelen luvussa uskonnon ja sukupuolen käsitteitä sekä nykyaikana että Baconin aikana. Kiinnitän erityistä huomiota maskuliinisuuden ja yhden sukupuolen käsitteisiin sekä ylipäätään ihmiskäsitykseen varhaisella uudella ajalla. Aloitan kuitenkin pohtimalla uskontohistoriallista tutkimusta ja uskontotieteen uskonto-käsitettä. Pohdin lisäksi sitä, miten sukupuolta on tutkittu ja tarkasteltu uskonnontutkimuksessa.

Neljännessä luvussa tarkastelen luonnonfilosofiaa, uskontoa ja yhteiskuntaa Baconin ajan Englannissa. Käyn läpi keskeiset uskonnolliset ja kirkolliset tapahtumat sekä Elisabetin ja Jaakon hallitusten suhtautumisen uskonnollisiin ja kirkollisiin asioihin. Samassa luvussa kerron Baconista ja hänen aikansa uskonnollisista sekä yhteiskunnallisista käytänteistä ja tavoista. Päähuomio on tuon ajan eliitin tavoissa maskuliinisuusnäkökulmasta katsottuna. Tällä tarkoitan sitä, että kiinnitän erityistä huomiota niihin yhteiskunnallisiin käytänteisiin, jotka kohdistuivat maskuliinisuuden vaatimuksiin ja ihanteisiin. Tämän melko laajan ja yksityiskohtaisen luvun tarkoituksena on asettaa Bacon omaan aikaansa ja esittää paitsi kyseisen ajan käsitykset ihmisestä yleensä myös käsitykset sukupuolisuudesta ja maskuliinisuudesta.

Tutkimukseni viidennessä ja kuudennessa luvussa tarkastelen aineistoani tutkimuskysymysteni kautta ja esitän analyysini tulokset. Viidennessä luvussa keskityn Baconin teosten ja kirjoitusten uskonnollisiin lainoihin ja viitteisiin lähinnä Vanhan testamentin kirjoista. Aloitan luvun samoin kuin Bacon aloittaa usein omat teoksensa, Jumalan luomistyön ensimmäisestä vaiheesta, valon luomisesta. Tarkastelen luvussa lisäksi Baconin viittauksia juutalaisuuteen. Nämä kaksi elementtiä, valon ja juutalaisuuden Bacon yhdistää *New Atlantiksessa*. Valon ja juutalaisuuden lisäksi pohdin sitä, mitä hänelle merkitsee aika käsitteenä. Tämä käsite kuuluu osana valon luomiseen luomiskertomuksessa ja on nähdäkseni siksi tärkeä myös Baconille.

Valon, juutalaisuuden ja ajan jälkeen syvennyn tutkimukseni keskeiseen näkökulmaan, joka on Genesiksen luomiskertomusten, syntiinlankeemuksen ja Aadamin roolin esiintyminen Baconin luonnonfilosofiassa. Näiden seikkojen lisäksi arvioin Baconin teoksissa esiintyvää varhaisen uuden ajan maskuliinisuutta Aadamin roolin ja tämän Jumalan kuvaisuuden kautta. Pohdin maskuliinisuuden ohella yhden sukupuolen käsitteen mahdollisuutta Baconin tekstien Jumalan kuvassa, miehessä. Selvitän sitä muun muassa tarkastelemalla Aadamin kuvaa Baconin esittämänä. Pohdin myös Baconin ambivalenttia suhdetta Jumalan arvostamaan työhön. Hän näyttää pohtivan tätä kysymystä lähes kaikissa luonnonfilosofisissa teoksissaan: arvostaako Jumala *vita activaa* (aktiivista elämäntapaa) vai *vita contemplatiivaa* (kontemplatiivista, mietiskelevää elämäntapaa) suhteutettuna työn tekemiseen? Tarkastelen ensin Baconin käsityksiä Aadamin työnkuvasta. Nämä kaksi erilaista olemisen tapaa tai lähestymistapaa Jumalan arvostamaan työhön löytyvät myös

Genesiksen kertomuksesta Kainista ja Aabelista. Päätän Genesiksen kertomusten tarkastelun Baconin luonnonfilosofiassa esiintyvään syntiinlankeemuskertomukseen.

Kuudennessa luvussa keskityn niihin kielellisiin kuviin, joita Baconin teokset tarjoavat sukupuolesta. Tulkitsen hänen luonnonfilosofistensa ja muiden teostensa naiskuvia lähinnä maskuliinisuuden kautta. Samalla pohdin, minkälaisena ihminen ja/tai hänen sukupuolensa (maskuliini vs. feminiini) näyttäytyy Baconin tuotannossa. Tarkastelen ensin, minkälaisena Bacon näkee perheen ja miten se näyttäytyy hänen tekstiensä metaforissa ja symbolisesti. Keskityn perheeseen liittyvissä metaforissa äitiin, sillä tämä on Baconille symbolisena perheenjäsenenä tärkeä. Analysoin varsin perusteellisesti usein aiemmissa tutkimuksissa käsiteltyä Baconin kuvaamaa *New Atlantiksen* perhejuhlan näkymätöntä äitiä. Muita Baconin kuvaamia perhehahmoja ovat tässä luvussa tytär ja isä. Lisäksi esitän Baconin sekä konkreettisia että metaforisia kirjoituksia puolisoista, erityisesti vaimosta. Baconin esseistä voi lukea myös hänen käsityksiään romanttisesta rakkaudesta. Tässä tutkimukseni luvussa Baconin kirjoitusten maskuliininen ote tunteiden käsittelyssä näyttäytyy tulkintani mukaan voimakkaana. Jatkan maskuliinisuuden ilmenemisen tarkastelua Baconin luonnonfilosofiassa pohtimalla kurtisaani-metaforien ja maskuliinisen rakkauden mahdollista yhteismitallisuutta. Kyseessä on Baconin luonnonfilosofiassaan kritisoimasta aiemman luonnontutkimuksen metaforisesta hedelmättömyydestä. Päätän Baconin feminiinisten ja maskuliinisten kuvien käsittelyn pohdintaani siitä, minkälainen on Baconin luonnonfilosofin ideaali. Tulkintani mukaan se on lähellä varhaisen uuden ajan maskuliinin ideaalia. Luku päättyy yhteenvetoon, jossa kokoan tulkintani yhteen ja pohdin sitä vielä aiemman tutkimuskirjallisuuden kanssa.

”Johtopäätökset”-luvussa yhdistän tulkintani Baconin luonnonfilosofian uskonnollisista viittauksista ja lainauksista sukupuolisuuden, feminiinisuuden ja maskuliinisuuden kanssa. Pohdin kysymyksiä, jotka tästä työstä nousevat päällimmäisinä esiin, ja sitä, miten ne sijoittuvat aikaisemman tutkimuksen kanssa. Lisäksi mietin, miten niitä kysymyksiä, jotka olen nyt tuonut lyhyesti esiin, mutta en vielä käsitellyt tai tarkastellut syvemmin, tulisi edelleen tarkastella jatkossa Baconin luonnonfilosofian tutkimuksessa.

### 1.3. Aikaisempi tutkimus

Brian Vickersin toimittamassa teoksessa *Francis Bacon. The Major Works* (2008) ja Lisa Jardinen johdannossa Baconin *The New Organoniin* (2000), on laajat kirjallisuussuosituksia Baconin tuotannosta tehdyistä tutkimuksista, otsikolla ”Further Reading”.<sup>6</sup> Vaikka Vickersin ja Jardinen luettelot ovat 2000-luvun alusta, saa niistä kuitenkin melko kattavan kuvan Bacon-tutkimuksista. Aloitan Baconin luonnonfilosofiasta tehdyn tutkimuskirjallisuuden tarkastelun ns. standarditeoksista, kuten Jardine nimittää laadullisesti tasokkaita Bacon-tutkimuksia.<sup>7</sup> Ne ovat teoksia, joihin nykyajan Bacon-tutkimuksessa usein viitataan. Ensimmäisenä haluan mainita Lisa Jardinen teoksen *Francis Bacon: The Discovery and the Art of Discourse* (1974). Vaikka teos keskittyy nimensä mukaisesti Baconin luonnonfilosofian kirjalliseen ilmaisuun, pidetään sitä kuitenkin yhtenä standarditutkimuksena Baconin tuotannosta.<sup>8</sup> Jardine keskittyy Baconin käyttämiin dialektiikkaan ja retoriikkaan. Lisäksi hän tarkastelee Baconin tulkintaa luonnosta. (Jardine 1974, 1–16; 66–75; 109–132.)

Perez Zagorinin *Francis Bacon* (1998) on nimensä mukaisesti Baconiin kokonaisvaltaisesti paneutuva tutkimus. Se on sekä elämäkerta että Baconin kirjallista tuotantoa tarkasteleva teos. Voisin sijoittaa Zagorinin teoksen uskonnollisuutta tarkasteleviin tutkimuksiin, jotka esittelen seuraavassa alaluvussa. Teos ansaitsee kuitenkin tulla huomioiduksi tässä yhteydessä sen laajuuden ja monipuolisuuden vuoksi. Oman tutkimukseni kannalta on olennaista, että Zagorinin teos tarkastelee Genesistä osana Baconin projektia, luvussa ”Philosophy and the Reconstrution of Knowledge: The Genesis of Bacon’s Project” (1998, 25–73). Mitä tulee Baconin luonnonfilosofian uskonnolliseen puoleen, ovat Zagorinin argumentit lähellä omiani. Sitä vastoin maskuliinisuuden, tai ylipäätään minkäänlaisen sukupuolisuuden tarkastelua Baconin teoksista en hänen tulkinnastaan valitettavasti löydä.

Näiden kahden edellä olevan teoksen yhteydessä on hyvä mainita myös Markku Peltosen kirjoittama henkilöhistoria Baconista ”Bacon, Francis, Viscount St Alban (1561–1626), lord chancellor, politician, and philosopher” (2007), joka on pääasiallisin lähteeni kertoessani Baconin elämästä ja hänen aikansa yhteiskunnasta.

---

<sup>6</sup> Vickersin listaus Baconiin liittyvistä tutkimuksista on erilainen ja huomattavasti laajempi kuin Jardinen vastaava. Hän on jakanut Bacon-tutkimuskirjallisuuden aiheittain seuraavasti: ”elämäkerta”, ”yleiset tutkimukset”, ”suositeltavat teokset”, ”vastaanotto ja maine”, ”filosofiset teokset”, ”varhaisen uuden ajan filosofian muutos”, ”poliittiset ja historialliset teokset”, lainopilliset teokset” ja ”kirjalliset teokset” (Vickers 2008, 803–808).

<sup>7</sup> Ks. Jardine 2000, xxxiv.

<sup>8</sup> Tosin Vickers toteaa, etteivät nykyajan tutkijat kannata Jardinen teoksessaan esittämiä näkemyksiä Baconin tieteellisestä ajattelusta (Vickers 2008, 808).

Lisäksi Michael Kiernanin kommentaarit Baconin *Advancement of Learningiin* (“Commentary on the *Advancement of Learning*”, 2000) ja Brian Vickersin huomiot (“Notes on the Text”) teoksessa *Francis Bacon. The Major Works* (2008) ovat tärkeitä keskustelukumppaneitani monipuolisten ja laajojen tulkintojensa ja kommentteidensa takia, siksi esittelen ne tässä ”standarditutkimusten” ohessa.

Seuraavaksi esittelen teokset, jotka kuuluvat selvästi Baconin teosten tai luonnonfilosofian uskonnollisuutta tarkasteleviin tutkimuksiin. Sen jälkeen kerron tutkimuksista, jotka ovat olleet kiinnostuneita Baconin luonnonfilosofian sukupuolittuneesta kielestä. Pääosin kyseessä ovat feministiset Bacon-tutkimukset. Luvun lopuksi esitän teoksia, jotka liittyvät Baconiin ja tutkimukseni kysymyksiin. Mukana ovat lisäksi tutkimuskysymyksiäni sivuavat tai niitä lähellä olevat teokset, jotka eivät ole varsinaisia Bacon-tutkimuksia.

#### 1.3.1. Uskonnollisuutta tarkastelevat tutkimukset

Baconin luonnonfilosofian tutkimuksessa kuluvaan vuosituhannen alkupuolella lähinnä historian tutkijat ottivat lähtökohdakseen tarkastella Baconin filosofiaa suhteessa tämän oman ajan uskontoon ja uskonnolliseen ajatteluun. Stephen A. McKnightin teos *The Religious Foundations of Francis Bacon’s Thought* (2006) ja Steven Matthews *Theology and Science in Francis Bacon’s Thought* (2008) keskittyvät molemmat tarkastelemaan Baconin luonnonfilosofian uskonnollisia viitteitä. Sekä McKnight että Matthews esittävät Baconin luonnonfilosofian keskeiseksi teemaksi *Raamatun* Vanhan testamentin Genesiksen kertomukset.<sup>9</sup> Varsinkin se, että McKnightin mukaan ”Bacon on yhdistetty empirismin, rationaalisuuden ja sekularisaation kanssa”, herätti kiinnostukseni. Hänen mukaansa monet aikaisemmat Bacon-tutkijat eivät ole olleet kiinnostuneita tämän uskontoon liittyvistä ajatuksista ja/tai siihen liittyvistä kielikuvista. Hän sanoo Baconin filosofisen projektin taustalla olevan muun muassa juutalais-kristilliset kirjoitukset, ”erityisesti Genesiksen kertomukset luomisesta ja syntiinlankeemuksesta” sekä apokalyptiset odotukset uudistamisesta Vanhassa testamentissa” ja ”Uuden testamentin soteriologiset odotukset”. (McKnight 2006, 1, 3.) Matthews liittää tutkimuksessaan Baconin yhteen tämän kontekstien kanssa. Hän kiinnittää paljon

---

<sup>9</sup> Ks. Genesiksestä ja sen kertomuksista edellä alaviite 2.

huomiota Baconin ajan Englannin kirkollisiin suuntauksiin ja niiden lisäksi Baconin henkilökohtaiseen elämään ja suhteisiin. Ensimmäisessä teoksensa luvussa, ”Breaking with a Puritan Past”, Matthews keskittyy erilaisiin kirkollisiin suuntauksiin ja Baconin suhteeseen niihin. Kolmannessa luvussa ”In the Beginnig: The Creation of Nature and the Nature of the Fall”, Matthews näkemys on lähellä omia tutkimuskysymyksiäni. (Matthews 2008, 1–25.)

Thomas A. Woolfordin julkaisematon pro gradu -tutkielma, *Religion and faith in Francis Bacon's The Advancement of Learning (1605)* (2007), keskittyy otsikkonsa mukaisesti vain yhteen Baconin teokseen. Woolfordin mukaan ”*Advancement of Learningin* uskonnollinen sisältö on [aikaisemmassa tutkimuksessa] joko laiminlyöty, aliarvioitu tai ymmärretty väärin” (Woolford 2007, 6).

Baconin filosofian tai teosten mahdollista uskonnollisuutta on tutkittu myös ennen 2000-lukua, esimerkiksi John C. Briggsin teos *Francis Bacon and the Rhetoric of Nature* (1989) kuuluu niihin. Briggs pohtii teoksessaan Baconin retoriikan, luonnon ja uskonnon yhdistelmää. Hän yhdistää Baconin ajan kontekstit, muun muassa uskonnon ja retoriikan. Vaikka Briggsin fokus on toisaalta siinä, miten Bacon käyttää antiikin Kreikan mytologian Orfeuksen tarinaa ”yleisen filosofian paradigmana”, hän samalla kuitenkin näkee *Raamatun* tekstien, ja erityisesti Genesiksen, keskeisyyden Baconin teoksissa. Briggsin tavoin näen Baconin tasapainoilevan kontemplatiivisen ja aktiivisen luonnonfilosofian, ja luonnonfilosofin, parissa. (Briggs 1989, 1–12.) Briggs huomioi myös Augustinuksen ja Calvinin kirjoitusten vaikutuksen Baconin teoksiin. Hänen mukaansa Augustinuksen Genesis-tutkielmat ja muiden kirkkoisien kirjoitukset olivat saaneet vaikutteita Platonin *Timaioksesta*. Se nähtiin yhteneväisenä Genesiksen kanssa. Yhteydestä kehittyi oppi, jota Briggs nimittää ”timaoiseksi traditioksi” (”the timaeic tradition”). (Briggs 1989, 46–50.)

Paolo Rossin *Francis Bacon: From Magic to Science* (2009 [1968])<sup>10</sup> voidaan hyvin nähdä sekä standarditeoksena, kuten Jardine, että ”filosofisena teoksena” ja ”ensimmäisenä modernina tutkimuksena, joka on asettanut Baconin renessanssin tieteen historialliseen kontekstiin”, kuten Vickers (Jardine 2000, xxxiv; Vickers 2008, 805). Rossi paneutuu tarkasti Baconin omaan aikaan, mutta huomioi esimerkiksi historian ja myytit tämän kirjalliseen tuotantoon vaikuttaneina tekijöinä.

---

<sup>10</sup> Tästä eteenpäin viitataan Rossin kohdalla vuoden 2009 julkaisuun.

Hän tarkastelee Baconin allegorioita ja retoriikkaa sekä analysoi Baconin ”näkemyksiä Raamatusta”. (Rossi 2009, xi–xvii.)

Kokonaisten teosten lisäksi on Baconin luonnonfilosofian tai yksittäisten teosten uskonnollisesta puolesta julkaistu myös artikkeleita. Tutkimuksessani on mukana muutama, kuten Elizabeth McCutcheonin ”*Bacon and the Cherubim: An Iconographical Reading of the New Atlantis*” (1972), J. Moutonin ”The masculine birth of time. Interpreting Francis Bacon’s discourse on scientific progress” (1987) ja Kate Aughtersonin ””The Waking Vision’: Reference in the *New Atlantis*” (1992). Näistä artikkeleista Moutonin artikkeli tarkastelee useita Baconin tekstejä, kun taas McCutcheonin ja Aughtersonin artikkelien huomiot ovat – otsikointien mukaisesti – *New Atlantiksessa*. Lisäksi John C. Briggs on kirjoittanut Baconin luonnonfilosofian ja uskonnon suhteesta, edellä mainitun teoksensa lisäksi, myös artikkelin ”Bacon’s Science and Religion”, teokseen *Cambridge Companion to Bacon* (1996). Bacon-tutkimuksessa viitataan usein Baconin halunneen erottaa luonnonfilosofian (tieteen) ja uskonnon toisistaan. Briggsin mukaan tätä Baconin ”oppiin” kuuluvaa seikkaa ei ole ymmärretty siten kuin Bacon sen tarkoitti. Tämän kritiikki kohdistui Paracelsuksen opetukseen ja sen seuraajiin. Briggs huomioi lisäksi, että Baconille Jumalan luomassa maailmassa oli merkkejä ”jumalallisesta mielestä”. Baconin uskonnolliset metaforat ovat hänen mielestään ”enemmän kuin tavallista kansanomaisen ja arkisen uskonnollisen kielen” käyttöä. (Briggs 1996, 172–176.)

Filosofi Robert Minerkin esittää teoksessaan *Truth in the Making. Creative Knowledge in Theology and Philosophy* Baconia käsittelevässä luvussaan tämän ”luovan tieteen” taustalla olevan kristillisen teologian. Miner keskittyy kristinuskon vaikutuksen näkymiseen Baconin *Novum organumissa* ja *Advancement of Learningissa*. Hän huomioi lisäksi muun muassa, ettei Bacon usko synnynnäisen inhimillisen järjen mahdollisuuksiin (Miner 2004, 44).

Marina Leslie pohtii teoksessaan *Renaissance Utopias and the Problem of History* (1998) Baconin *New Atlantista*, luvussa ”The New Atlantis: Bacon’s History of the New Science”. Hänen mukaansa tämän Baconin utopia-teoksen jännitteitä ei ole ymmärretty. Nämä jännitteet näkyvät esimerkiksi metaforisesti ”salaisen ja apokalyptisen välillä” sekä ”hunnuttamisen ja paljastamisen välillä”. (Leslie 1998, 83.) Leslie käsittää *New Atlantiksen* fiktiivisenä oppimisen historiana, mutta koska hän pohtii samalla teoksen uskonnollisia viittauksia, esitän sen tässä yhteydessä.

Kaikkien edellä mainittujen tutkimusten tarkasta ja usein laajasta analyysistä huolimatta jotain jää kuitenkin mielestäni puuttumaan. Omassa luennassani on tullut



yhä selvemmäksi, että juuri Vanhan testamentin Genesiksessä esiintyvä Aadam, kristinuskon ensimmäinen ihminen, Jumalan kuva, *imago Dei*, on keskeinen henkilö myös Baconin luonnonfilosofiassa. Tarkastelenkin myös sitä, näkyykö Baconin kuvaama Aadam feministisissä Bacon-tutkimuksissa, ja – jos näkyy – miten se on ymmärretty. Minua kiinnostaa lisäksi Baconin sukupuolittuneeseen kieleen keskittyneet aikaisemmat tutkimukset ja niiden mahdolliset tulkinnat uskonnon ja sukupuolen yhteydestä Baconin teoksissa. Lisäksi tarkastelen yhden sukupuolen käsitteen esiintymistä näissä pääosin feministisissä tutkimuksissa. Seuraavaksi esittelen lyhyesti 1980-luvun feministiset Bacon-tutkimukset ja Michèle Le Dœuffin teoksen, jossa Bacon-analyysin lisäksi on keskeistä 1980-luvun feministifilosofien kritisointi.

### 1.3.2. Feministiset ja sukupuolta käsittelevät tutkimukset

1980-luvun feministisessä tutkimuksessa kohteena olivat erityisesti Baconin luonnonfilosofian misogynia ja metaforisen naisellisen luonnon alistaminen. Tutkimukseni edetessä on käynyt yhä selvemmäksi, että mitä tulee sukupuoleen, ei Baconin luonnonfilosofiassa ole aina kyse misogyniasta ja metaforisesta naisellisesta luonnosta, kuten feministitutkijat ovat esittäneet. Nainen hänen teksteissään toki näyttäytyy enemmän metaforisena kuin todellisena olentona. Maskuliinisuuden kuvat nousevat kaikkein voimakkaimmin esiin. Kyse ei ole kuitenkaan vain Baconin ajan kristinuskoon liittyneestä patriarkaalisuudesta tai siihen usein liitetystä misogyyinisestä ajattelusta sinänsä. Mielestäni Baconin kohdalla on kyse ennen kaikkea hänen näkemyksestään Aadamin uudesta paluusta, eli tietynlaisesta millennialistisesta ajattelusta. Samalla kyse on Baconin ajan sukupuoli-ajattelusta ja maskuliinisuudesta, josta Aadam miehen kuvana on yksi, mutta tärkeä esimerkki.

Baconin teosten seksuaalimetaforia ja naiskuvia ovat näkyvimmin käsitelleet juuri 1980-luvun feministitutkijat. He eivät ole olleet kuitenkaan kovinkaan kiinnostuneita Baconin teosten uskonnollisista kuvista ja viittauksista. Esimerkiksi Carolyn Merchant käsittelee Baconin uskonnollisia viittauksia melko vähän teoksessaan *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Merchant tutkii kirjassaan luonnon käsittämisen muuttumista eurooppalaisessa ajattelussa 1500- ja 1600-luvuilla naisellisesta Äiti Maasta passiiviseen ja jopa

elottomaan luontokäsitykseen. Hän sanoo naisten ja luonnon olevan elinaikaisen miellelyhtymän, liittymisen, ”joka on säilynyt läpikotaisin kulttuurissa, kielessä ja historiassa”. (Merchant 1990 [1980], xvi, xix.)<sup>11</sup> Merchant näkee Baconin keskeisenä tekijänä ajattelussa, joka teki sekä naisellisesta luonnosta että naisesta alistamisen kohteita. Baconin vahvat seksuaalimetaforat ovat Merchantin argumentoinnin keskeisiä kohteita. (Merchant 1990, 164–165.) Hän käsittelee teoksessaan Baconin tuotantoa tarkemmin luvussa ”Dominion over Nature”, mutta viittaa tähän läpi koko teoksen. Hän analysoi lähinnä Baconin henkilöä ja suhdetta Jaakko I:een, ja on siten lähellä tutkimuskirjallisuutta, jonka mielestä Baconin tuotannossa on poliittinen agenda. Baconin uskonnollisuus näyttäytyy Merchantille tämän oman ajan sosiaalisten tapahtumien ja maagisen tradition valossa. Hän tarkastelee lähinnä Baconin lyhyttä teosta *Temporis partus masculus* (*The Masculine Birth of Time*) (Merchant 1990, 164–172) ja *New Atlantista* (172–186). Merchantin suhtautumista Baconiin kuvaavat mielestäni hyvin joidenkin alalukujen otsikot, kuten esimerkiksi ”The New Atlantis: A Mechanistic Utopia” ja ”Capitalism and Scientific Progress”. Merchant esittää Baconin tieteenfilosofian yhteyden mekanistiseen maailmankuvaan ja porvarilliseen yhteiskuntaan. Päähuomio kohdistuu Baconin *New Atlantikseen*, jonka selviä kristillisiä yhteyksiä hän ei käsittele. Esimerkiksi siinä esiintyvän ”isän” Merchant näkee patriarkaatin edustajana tai kuninkaan aliaksena (Merchant 1990, 174), ei esimerkiksi Jumalan kuvana tai kristillisen papin metaforana.<sup>12</sup>

Toisen feministin, Evelyn Fox Kellerin metaforinen analyysi Baconin teksteistä teoksessa *Reflections on Gender and Science* (1985), ei sekään ulotu kovin syvällisesti Baconin luonnonfilosofian uskonnollisuuden tarkasteluun, mutta kuitenkin enemmän kuin Merchantin. Keller käsittelee Baconia omassa luvussaan, mutta viittaa tähän, Merchantin tapaan, läpi koko teoksen. Hänen mukaansa Baconin asenteet naista ja luontoa kohtaan muistuttivat vasta kauan tämän jälkeen tulneiden Royal Societyn<sup>13</sup> jäsenien asenteita (Keller 1985, 53–54). Kellerin mielestä Baconin ”keskeinen metafora jäsentää tieteen elinvoimaisena valtana”, joka kykenee tunkeutumaan luontoon ja alistamaan sen. Tämän kielikuvan hän sanoo tulleen vallitsevaksi nykyisessä [luonnon]tiedeajattelussa. (Keller 1985, 48.)

<sup>11</sup> Merchantin teos ilmestyi ensimmäisen kerran vuonna 1980, käytössäni on vuoden 1990 editio, jossa on päivitetty esipuhe (”Preface: 1990”). Jatkossa viitataan vain tähän editioon.

<sup>12</sup> Salomonin talon isästä Jumalana, ks. esim. Stephens 1975, 166. Salomonin talon isä papin metaforana, ks. esim. Le Dœuff 2003, 30–32. Ks. lisäksi tässä luku ”6.3.4. Aktiivinen maskuliini luonnontutkijana”.

<sup>13</sup> Perustettiin Englannissa 1660, ks. esim. Whitfield 1999, 154.

Feministifilosofi Michèle Le Dœuff tarkastelee edellä esiteltyjen 1980-luvun feministien tapaan Baconin seksuaalimetaforia teoksessaan *The Sex of Knowing* (2003). Hän keskittyy melko laajasti Baconiin, vaikka tämä on vain yksi filosofi teoksen laajassa filosofijoukossa. Le Dœuff pohtii tutkimuksessaan tietämisen ja (nais)sukupuolen problematiikkaa länsimaisen filosofian historiassa. Hän analysoi muun muassa Baconin *Novum organumia* ja *Advancement of Learningia*. Varsinaisen Bacon-tutkimuksensa lisäksi hän kritisoi Merchantin ja Kellerin Bacon-tulkintoja.<sup>14</sup> Koska Le Dœuff tarkastelee teoksessaan myös muita filosofejä, jää hänen kiinnostava Bacon-analyysinsä valitettavasti kokonaisuudessaan melko suppeaksi.

Edellä olevien selvästi feminististen Bacon-tutkimusten lisäksi haluan esittää vielä yhden tutkimuksen, joka keskittyy Baconin luonnonfilosofian sukupuolisuuteen liittyviin seikkoihin. Kyseessä on John Guilloryn artikkeli ”Philosophy and Sovereignty in Bacon’s *New Atlantis*” (2006) teoksessa *Politics and the Passions, 1500–1850*. Guillory näyttää itse pitävän artikkelinsa johtavana teemana filosofin siviilisäätystä (poikamies vai naimisissa oleva) ja sitä, miten se heijastuu yhteiskuntaan. Minua hänen artikkelissaan kuitenkin kiinnostavat huomiot *New Atlantiksen* sukupuoleen tai seksuaalisuuteen liittyvissä kohdissa. Guilloryn analyysi on erilainen ja tärkeä, vaikka en välttämättä aina ole samaa mieltä hänen tulkinnoistaan.

### 1.3.3. Muut tutkimukset

Baconin teosten ”kirjallisesta luonteesta” on olemassa paljon tutkimuskirjallisuutta. Niistä olen ottanut mukaan lähellä omaa aihepiiriäni olevia teoksia. Sellainen on ensinnäkin James Stephensin teos *Francis Bacon and the Style of Science* (1975). Stephens tutkii Baconin teosten retoriikkaa ja huomioi sen, kenelle Bacon on teoksensa kirjoittanut. Tämä näkökulma käy ilmi jo teoksen ensimmäisen varsinaisen

---

<sup>14</sup> Kellerin Bacon-luennasta Le Dœuff toteaa, ettei tämä koskaan lue Baconin alun perin englanninkielisiä teoksia, vaan ainoastaan latinasta englanniksi käännettyjä teoksia, joita ”oman aikamme miespuoliset kollegat ovat tuottaneet”. Hän viittaa miespuolisilla kollegoilla F. H. Andersoniin ja Benjamin Farringtoniin, jotka toimittivat Baconin teoksia englanniksi 1950-luvun molemmin puolin. Le Dœuffin mukaan Kellerin käyttämät käännökset näyttävät esittävän Baconin teoksista jopa pienetkin vihjeet seksuaalisuudesta. Käännökset voivat olla hänen mukansa myös ”epätarkkoja”, minkä vuoksi voi ajatella Kellerin käyvän keskustelua ”Andersonin ja Farringtonin kuvitelmien kanssa”, eikä itse Baconin. (Le Dœuff, 2003, 149.)

luvun otsikosta, ”The Philosopher, His Audience, and Popular Rhetoric”. Stephensin mukaan Bacon peräänkuuluttaa *Advancement of Learningissa* ”maskuliinista, koristelematonta diskurssiin muotoa”, joka olisi ”kunniaksi filosofialle”. Hän näkee Baconin kohdanneen luonnonfilosofian uudistamisprojektissaan kaksi suurta ongelmaa. Ensinnäkin Bacon ei pitänyt ”ihmisjärjen luonnetta” suuressa arvossa ja toisekseen hän piti sen koulutusta rappiollisena. Baconille ”tavallinen mies” oli kauhistus, siksi Stephensin mukaan on selvää, ettei Bacon kirjoittanut teoksiaan tälle. Bacon ei myöskään arvostanut oman aikansa filosofeja tai muita oppineita. Stephens esittääkin Baconin suunnanneen filosofiansa tuleville, uuden polven oppineille, ”tieteen pojille”. Oman tutkimukseni kannalta kiinnostavaa ovat Stephensin huomiot siitä, miten Bacon käyttää Aadamia esimerkkinä ”tosi tieteenharjoittajasta”. (Stephens 1975, 3, 18–19, 51, 85–86.)

Charles Whitney huomauttaa teoksessaan *Francis Bacon and Modernity* (1986), ettei Baconin kohdalla olennainen kysymys ole se, onko hänen ”uskonsa palavaa, lievää tai olematonta”. Kyse on Whitneyin mukaan siitä, että ”hänen keksimisen ohjelmansa, ja tapa jolla hän sen esittää, on velkaa uskonnollisten kuvien, arvojen, käsitysten muutosten ja ilmaisujen muotojen jatkuvalle elinvoimaisuudelle” (Whitney 1986, 32). Whitneyin teos voisi tämän perusteella kuulua ”uskonnollisuutta tarkasteleviin tutkimuksiin”, mutta koska hän toisaalta keskittyy enemmän Baconin tyylin esittämiseen kuin siihen, miksi Bacon on valinnut tietyn tyylin, asetan hänen teoksensa tämän otsikon alle.

Christiane Schildknechtin artikkeli ”Experiments with Metaphors: On the Connection between Scientific Method and Literary Form in Francis Bacon” (1995) analysoi kiinnostavasti Baconin metaforisen kielen suhdetta Genesiksen kahteen ensimmäiseen lukuun. Schildknecht huomioi erityisesti sen, miten Genesiksen valo, vesi ja puutarha toistuvat Baconin luonnonfilosofisessa esityksessä. (Schildknecht 1995, 35.) Siten omassa jaottelussani tämä artikkeli voisi olla ”uskonnollisuutta” analysoivien tutkimusten joukossa. Schildknechtin päähuomio on kuitenkin kielessä ja siksi esittelen sen tässä yhteydessä. Toisaalta Genesiksestä huolimatta, Schildknecht keskittyy hyvin vähän uskontoon ja sen tulkitsemiseen Baconin teoksissa.

Baconin kirjalliseen tai kielelliseen ilmaisuun liittyviä tutkimuksia ovat lisäksi Vickersin artikkeli ”Bacon and Rhetoric” Markku Peltosen toimittamassa editiossa *The Cambridge Companion to Bacon* (1996), ja teos *Francis Bacon and Renaissance Prose* (1968), joka nimensä mukaisesti keskittyy Baconin teosten

kielelliseen ilmaisuun. Tämä Vickersin teos kuuluu mielestäni olennaisesti kaikkeen Bacon-tutkimukseen.

Stephen Gaukrogerin *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy* (2001) kuuluu tutkimuksiin, jotka tarkastelevat Baconin luonnonfilosofian yhteyttä tämän mahdolliseen poliittiseen agendaan. Samalla se käsittelee jonkin verran Baconin teosten uskonnollisuutta. Gaukroger näkee Baconin teoksissa ”poliittisteologisen roolin” yhdistyvän luonnonfilosofiaan. Hänen mukaansa Baconin poliittisteologista ajattelua<sup>15</sup> ei ole helppoa ymmärtää, mutta se on tärkeää ymmärtääksemme tämän luonnonfilosofiaa. (Gaukroger 2001, 74–77.) Howard B. Whiten teos *Peace Among the Willows: The Political Philosophy of Francis Bacon* (1968), on ehkä tunnetuin teoksista, jotka näkevät Baconin filosofian olevan poliittista.<sup>16</sup> Teos on keskeinen omalle tutkimukselleni, sekä sen argumentoinnin takia mutta myös siksi, että lähes kaikki nykyajan Bacon-tutkimukset viittaavat siihen. White käyttää paljon sivuja esittääkseen Baconin teoksissa esiintyvien runsaiden uskonnollisten viittausten, kuvien ja symbolien olevan olemassa jonkin muun seikan kuin niiden itsensä vuoksi.

Frances A. Yatesin teos *The Rosicrucian Enlightenment* (1999) kertoo 1600-luvun maagisesta, ja erityisesti ruusuristiläisestä, ajattelusta. Teokselle on keskeistä ruusuristiläisyyden tarkastelu varhaisen uuden ajan Englannissa. Yates yhdistää Francis Baconin kiinnostavasti ruusuristiläisten ajatusten kanssa.<sup>17</sup> Luvussa ”Francis Bacon ’Under the Shadow of Jehovas Wings’”, hän esittää Baconin ja ruusuristiläisyyden yhtymäkohtia ja eroavaisuuksia. Tosin Yates toteaa, ettei Baconia voida pitää ruusuristiläisenä, eikä asiasta ole olemassa puolesta tai vastaan minkäänlaisia todisteita. (Yates 1999, 119–121.)

Peter Harrison on monissa tutkimuksissaan tarkastellut tieteen ja uskonnon suhdetta. Varsinkin hänen teoksensa *The Fall of Man and the Foundations of Science* (2007) on lähellä omia tutkimuskysymyksiäni. Harrisonin teos on – sekä ajallisesti että tarkasteltavien henkilöiden runsauden takia – laaja historiallinen tutkimus eurooppalaisesta älyllisestä ajattelusta ennen modernin tieteen syntymistä. Tutkimuksiamme yhdistää näkemys varhaisen uuden ajan uskonnollisen ajattelun

---

<sup>15</sup> Poliittisteologisella ajattelulla tarkoitetaan teologian käsitteiden tai sen mukaisen ajattelun vaikutuksen näkymisen koko kulttuurissa, esimerkiksi taloudessa ja politiikassa (Esim. tästä käsitteestä on Tieteen termipankissa Carl Schmittin määritelmä, ks. kirjallisuus).

<sup>16</sup> Vickersin mukaan ”Baconin poliittisesta urasta ei ole tehty yhtään luotettavaa nykyaikaista tutkimusta” (Vickers 2008, 806). Vickers ei mainitse Whiten teosta.

<sup>17</sup> Ruusuristiläisyydellä tarkoitetaan ”Euroopassa renessanssin ja ns. tieteellisen vallankumouksen välisenä aikana 1600-luvulla” vaikuttanutta suuntausta, joka yhdisti juutalaisen kabbalan, maagisen ajattelun ja alkemian (Yates 1999, xi).

vaikutuksesta modernin tieteen syntymisessä. Tarkastelen Harrisonin tavoin sitä, miten Genesiksen kertomukset näkyvät varhaisen uuden ajan ajattelussa, vaikkakin itse tutkin vain Baconin filosofiaa. Useiden eri ajattelijoiden – sekä keskiajan että varhaisen uuden ajan – tärkeimmäksi henkilöksi Genesiksen kertomuksissa nousi Aadam, ja tärkeimmiksi tapahtumiksi hänen nimeämistehtävänsä ja lankeemuksensa. (Harrison 2007, 1–16.) Philp C. Almondin teos *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought* (1999) käsittelee samaa aihealuetta. Hän tarkentaa näkökulmansa siihen, miten *Raamatun* kertomukset, ja erityisesti kertomukset Aadamista ja Eevasta, vaikuttivat englantilaiseen 1600-luvun ajatteluun. Jumalan kuva, Aadamin rooli ja syntiinlankeemus ovat keskeisiä aihealueita Almondin teoksessa. Hän huomioi lisäksi yhden sukupuolen käsitteen olemassaolon varhaisen uuden ajan Englannissa. (Almond 1999, 1–14.)

## 2. Tutkimuksen aineisto ja menetelmät

### 2.1. Aineisto

Primääriaineistoni koostuu Baconin luonnonfilosofian pääteoksista; *The Advancement of Learning* (1605), *Instauratio magna* ja *Novum organum* (1620) sekä *New Atlantis* (1627).<sup>18</sup> *Advancement of Learning*issa ja *Novum organum*issa on molemmissa kaksi kirjaa, joita nyt kutsuttaisiin todennäköisesti osiksi. Bacon nimitti filosofisista projektiaan nimellä *Magna instauratio imperii humani in naturam*, ”Suuri uudistus ihmisen vallassa luontoon”. *Instauratio magna* on tarkoitettu Baconin koko filosofisen projektin johdannoksi.<sup>19</sup> Sitä seuraa *Novum organum*, jossa Bacon ensin kritisoi aforismimuodossa aikaisempaa filosofiaa. Erityisesti teoksen jälkimmäisessä kirjassa hän esittää menetelmiä luonnon tutkimiseksi. Molemmat edellä esitetyt teokset ovat Baconin myöhäistuotantoa,

---

<sup>18</sup> Luentani teokset ovat kahdesta standardikokoelmasta, *The Works of Francis Bacon*, ed. James Spedding, Robert L. Ellis, and Douglas D. Heath., 14. vols., ja *The Oxford Francis Bacon* – julkaisusarjasta, josta on valmistunut kuusi osaa. Lähteissä ilmoitan *Oxford*-sarjasta jo ilmestyneiden vuosiluvut (1996–2004) valitsemani merkintätavan takia.

<sup>19</sup> Ks. esim. Graham Reesin ja Maria Wakelyn johdanto *Oxford*-sarjan *Novum organumiin*, missä he käyvät läpi Baconin suunnittelemaa kuusiosaista luonnonfilosofian teossarjaa (Rees & Wakely 2004, xix–xxii). Huom! Rees ja Wakely jakavat johdanto-lukunsa kahteen osaan. Ensimmäinen osa on ”The *Novum organum* in Context”, joka jakautuu useaan alalukuun (a–l), tässä olen huomioinut alaluvut a–b.

mutta hän käsittelee varhaisimmissa teoksissaan samoja aiheita. Ensimmäinen julkaistu filosofinen, tai tieteellinen, teos on *Advancement of Learning*. Myöhemmin luentani teoksista on *New Atlantis*, postuumisti julkaistu utopiateos.

En ole analysoinut teoksia kannesta kanteen, vaan olen poiminut niistä tutkimuskysymyksiäni kannalta oleelliset seikat. Tarkastelen Baconin filosofiaa ja kirjallista tuotantoa yhtenä kokonaisuutena. Luentani sekundääriaineiston muodostavat Baconin muut filosofiset teokset ja tekstit, uskonnolliset kirjoitukset ja kirjeet. Aineistoni pääasiallisina lähteinäni käytän Baconin teosten standardieditioita; *The Oxford Francis Bacon* –sarjaa (1996–) ja James Speddingin, Robert Leslie Ellisin ja Douglas Denon Heathin toimittamaa *The Works of Francis Bacon*, 14 vols. (1857–1874). Ensimmäisestä kokoelmasta käytän lyhennettä *O* ja roomalaisia numeroja kulloisenkin osan kohdalla ennen sivunumeroita. Vastaavasti Speddingin editiosta käytän lyhennettä *S* ja roomalaisia numeroja ilmoittamaan sarjan osia. Ilmoitan samalla sekä mahdollisen alkuperäisen latinankielisen teoksen että sen käännöksen tiedot. Speddingin toimittamissa julkaisuissa ilmoitan ensin latinankielisen osan ja sen jälkeen mahdollisen käännösoosan roomalaisen numeron. Mikäli *Oxford* –editioissa on sekä alkuperäinen teksti että sen käännös, ovat ne samassa osassa rinnakkaisilla sivuilla esitettyinä. *Advancement of Learningin* ja *Novum organumin* kohdalla ilmoitan aina kyseisen osan (kirjan), joko roomalaisilla numeroilla tai kertomalla itse leipätekstissä kummasta osasta kulloinkin on kyse. *Oxford* -sarjan ja Speddingin edition lisäksi luentaani kuuluu Brian Vickersin toimittama *Francis Bacon. The Major Works* (2008), josta käytän jatkossa lyhennettä *MW*.

Baconin teoksista *The Advancement of Learning* (*The Two Books of the Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Humane*, 1605) julkaistiin kaksi vuotta kuningas Jaakko I: n valtaantulon jälkeen. *Advancement of Learning* on teos, jossa Bacon esittää oman aikansa ja aikaisempien vuosisatojen ongelmat ihmisen oppimiseen liittyvissä asioissa. Teos kuuluu Baconin luonnonfilosofiseen projektiin. Sen sisältämät kaksi kirjaa poikkeavat toisistaan paljon. Ensimmäinen kirja muistuttaa pitkää kirjettä hallitsijalle, mutta toinen on lähinnä Baconin kritiikkiä Aristoteleen ja Platonin filosofiaa kohtaan. Ensimmäisessä kirjassa Bacon esittää siihen asti tunnetun ja omaksutun oppimisen olevan huonoa ja vääränlaista. Hän esittää teoksen alussa monisivuisesti esimerkkejä siitä, mitä virheitä oppimisen suhteen on tehty aikaisemmin. (*O* Vol. IV, 6–32; *S* Vol. III, 264–294.) Toisessa osassa Bacon keskittyy siihen, mitä tulisi tehdä. Ensinnäkin Baconin mukaan

ihmisen (vrt. miehen) oppiminen on suhteessa hänen ymmärykseensä. Tämä taas hänen mukaansa jakautuu muistin historiaan, mielikuvituksen runouteen, ja järjen filosofiaan.<sup>20</sup> Tämän jaon jälkeen Bacon jakaa historian moneen osaan. Hänen mukaansa on olemassa luonnonhistoriaa, kansalaisiin liittyvää historiaa, kirkkohistoriaa ja kirjallisuushistoriaa.<sup>21</sup> Nämä jakautuvat edelleen erillisiin osiin Baconin oppimisen projektissa. Tässä toisessa teoksen osassa Bacon esittää nähdäkseni kaiken sen, minkä voi ajatella liittyvän ihmisen tietoon ja oppimiseen. Oman tärkeän osansa saa myös ihmisen tietämys Jumalasta, kristinuskosta ja kirkoista. (*O* Vol. IV, 62–193; *S* Vol. III, 329–491.) Teoksessa on runsaasti kristinuskoon liittyviä lainauksia ja se tuo näkyviin Baconin jumalakuvan. Michael Kiernanin toimittama *Oxford*-sarjan *Advancement of Learning* on hyvin lähellä Baconin alkuperäiskäsikirjoitusta, sillä siinä on käytetty vuosien 1605, 1629 ja 1633 editioita. Teoksen editioiden tekstien tarkistuksella ja tutkimisella sekä ”Baconin [vuoden] 1605 tekstin varhaismodernin kirjapainon käsittelyn perusteellisella bibliografisella analyysillä” on Kiernanin mukaan yritetty välttää teoksen modernisointi (Kiernan 2000, vii).

Baconin myöhäisemmät filosofiset teokset, latinankieliset *Instauratio magna* ja *Novum organum*, julkaistiin yhteisniteenä vuonna 1620. *Instauratio magna* on luentani primääriaineiston teoksista sivumääräisesti suppein, koska Bacon oli kirjoittanut sen suunnittelemansa moniosaisen luonnonfilosofian suurteoksen johdannoksi. Kirjoitus sisältää johdannon ja koko projektin suunnitelman. Teoksessa on vähäisestä sivumäärästään (n. 30 sivua) huolimatta paljon nais- ja luontometaforia sekä uskonnollisia viittauksia. *Novum organum*, kuten *Advancement of Learning*, on jaettu kahteen kirjaan. Teksti on aforismimuotoista, tosin varsinkin jälkimmäisessä osassa ”aforismit” ovat usein monisivuisia, joten ne eivät pituutensa vuoksi enää muistuta aforismeja. Ensimmäisessä kirjassa aforismeja on 130, toisessa 52. Teoksen nimi viittaa Aristoteleen *Organoniin*, ja se on suunnattu pääasiassa aristoteelista filosofiaa vastaan (ks. esim. Jardine 2000, xii).

Baconin postuumisti julkaistu utopia-teos, *New Atlantis. A Worke Unfinished. Written by the Right Honourable, Francis Lord Verulam, Viscount St. Alban*

<sup>20</sup> ”THE PARTS of humane learning haue reference to the three partes of Mans vnderstanding, which is the seate of Learning: HISTORY to his MEMORY, POESIE to his IMAGINATION, and PHILOSOPHIE to his REASON (...)” (*O* Vol. IV, 62). Lainauksen kirjoitusasu on tässä *Oxford*-edition mukaisesti.

<sup>21</sup> ”HISTORY is NATVRALL, CIVILE, ECCLESIASTICALL & LITERARY (...)” (*O* Vol. IV, 62). Kirjoitusasusta: ks. edellinen viite.



(1627),<sup>22</sup> (jatkossa *New Atlantis*), on kaikista muista analyysini kohteista poiketen kokonainen tarina. Vaikka teoksen koko otsikko vihjaa keskeneräisyydestä, on huomioitava, että sen on laatinut Baconin sihteeri jälkikäteen (*S* Vol. III, 125). 1600-luvulla teoksesta julkaistiin useita laitoksia ja se käännettiin 1631 ranskaksi ja 1633 latinaksi.<sup>23</sup> Teoksensa nimellä Bacon liittää itsensä Platoniin. (Ks. esim. Tomperi 2017, 84.)<sup>24</sup> Toisiaan seuraavien keskustelujen kautta kerrottava tarina muistuttaa nimen lisäksi tyyliltään Platonin dialogeja. Vickersin mukaan teoksessa on vaikutteita Thomas Moren *Utopiasta* (1516) ja Tommaso Campanellan *La Città del Solesta*, Aurinkokaupungista (1602). *New Atlantiksen* alku on tyypillinen Elisabetin aikaisille kertomuksille merimatkoineen ja vieraine maineen. (Vickers 2008, 785.)

J. C. Davisin tulkinnan mukaisesti *New Atlantis* voidaan ajatella näytelmänä. Tämä lähtökohta, jossa Baconin utopia jaetaan esinäytökseen ja sen jälkeen kahteen näytökseen helpottaa huomattavasti teoksen jäsentämistä ja ymmärtämistä. (Davis 1981, 107.) *New Atlantiksen* esinäytöksessä minä-muotoinen kertoja kuvaa eurooppalaisten laivan ajautumisesta pois reitiltään myrskyssä matkalla Perusta Kiinaan ja Japaniin. Seuraavan vuorokauden kuluessa heidän rukouksiinsa vastataan ja he näkevät maata edessään. Miehistön maihin astumista ei kuitenkaan ensin sallita. Satamasta saapuneen veneen mukana ollut mies nousee laivaan ja ojentaa käärön, jonka sinetissä on risti ja levossa olevat kerubin siivet. Sinetin takia laivan miehistö pääättelee saarivaltion asukkaat kristityiksi. Koska eurooppalaiset osoittautuvat kristityiksi, saavat ensimmäiset kuusi heistä nousta maihin seuraavana päivänä. (*S* Vol. III, 129–132.)

Eurooppalaiset viedään ”Muukalaisten taloon”. Kertoja toteaa heidän olevan nyt ”elämän ja kuoleman välissä”, (...) vanhan ja uuden maailman piirin ulkopuolella”. (*S* Vol. III, 132–134.) ”Ensimmäisen näytöksen teemana” onkin Davisin mukaan saarivaltion suhde muuhun maailmaan (Davis 1981, 108). Toisaalta tässä näytöksessä puhutaan paljon myös kristinusuksesta. Kuvernööri (joka on samalla kristitty pappi) kertoo Bensalemista,<sup>25</sup> sen ”ilmestyksestä”, ”suuresta valopatsaasta”, ja Salomonin talosta, saarivaltion ”ytimestä”, sekä sen perustajasta kuningas Solamonista. Saarivaltion asukkaat ovat olleet kristittyjä kauan ennen eurooppalaisia.

<sup>22</sup> Teoksen nimi on kirjoitettu 1600-luvun englannin mukaisena, siten ”work” on tässä ”worke”.

<sup>23</sup> Baconin filosofisista teoksista vain *New Atlantis*, *Uusi Atlantis*, on suomennettu teokseen *Matkoja utopiaan*, 2017 [2002], ks. kirjallisuus. Olen päättänyt kuitenkin kääntämään lainaukseni *New Atlantiksesta*, koska olen halunnut tulkita itse alkuperäiskieltä.

<sup>24</sup> Platon kertoo dialogeissaan *Kritias* ja *Timaios* lähellä Eurooppaa sijainneesta Atlantiksen saarivaltiosta (*Kritias* 113e–121h; *Timaios* 20d–25d; Tomperi 2017, 284–285, alaviite 9).

<sup>25</sup> Vickersin mukaan Bensalem tarkoittaa arabiaksi ”rauhan poikaa” (Vickers 2008, 791), Whiten mukaan taas ”täydellistä poikaa”, eli ”Uutta Jerusalemiä” (White 1968, 135).

Eurooppalaiset uskovat saarella olevan ”jotain ylimaallista”, mutta ”pikemminkin enkelimäistä kuin maagista”. (S Vol. III, 135–140.)

Toinen näytös keskittyy perheasioiden kuvaamiseen (Davis 1981, 107). Se alkaa kertojan osallistuessa perhejuhlaan, jota viettävät isät joilla on 30 yli kolmevuotiasta elossa olevaa jälkeläistä. Perhejuhlan jälkeen seuraa keskustelu kertojan ja juutalaisen kauppiaan Joabinin<sup>26</sup> välillä. (S Vol. III, 147–151.) Tästä alkaa toisen näytöksen toinen kohta (Davis 1981, 107). Kertoja haluaa tietää tarkemmin saarivaltion avioliittokäytännöistä. Joabin tähdentää ensin kuulijalleen, ettei maailmassa ole toista yhtä siveää valtiota kuin Bensalem, joka on ”maailman neitsyt”. (S Vol. III, 151–154.)

Toisen näytöksen kolmannessa kohtauksessa yksi Salomonin talon isistä saapuu kaupunkiin. Isän seremoniallinen saapuminen kuvataan yksityiskohtaisesti. Joabin välittää eurooppalaisille Salomonin talon isän kutsun saapua keskustelemaan kanssaan. Kertoja valitaan. (S Vol. III, 154.) Tästä alkaa toisen näytöksen ja koko tarinan viimeinen kohta (Davis 1981, 107). Tarinan viimeiset sivut täyttyvät Salomonin talon isän kertomuksista saarivaltion tieteellisistä saavutuksista, erilaisista keksinnöistä ja tutkijoiden tehtävistä. Isä kertoo tutkijoiden neuvottelevan keskenään siitä, mitkä keksinnöistä julkaistaan ja mitkä salataan. Teos päättyy isän siunatessa kertojan. (S Vol. III, 154–166.)

Edellä esitetyn primääriaineiston lisäksi täydennän analyysiäni varsinkin *Essays*-teoksella. Baconin *Essays, or Counsels, Civill and Morall* ilmestyi 1625, ollen kolmas ja viimeinen versio Baconin esseistä.<sup>27</sup> Tässä viimeisessä versiossa on 58 esseetä. Teos oli jo Baconin eläessä kaikkein suosituin hänen teoksistaan ja se säilyi sellaisena kauan hänen kuolemansa jälkeen. Esseet käsittelevät sekä moraalista että julkista elämää. Bacon ei sisällyttänyt esseitään osaksi filosofista projektiaan,<sup>28</sup> mutta luennassani niillä on tärkeä merkitys maskuliinisuuden ilmentäjänä. Esseet ovat sekä *Oxford*-sarjan että Speddingin editioissa.<sup>29</sup> Myös teos *De sapientia veterum* (1609), englanniksi *The Wisdom of the Ancients* (1619) on sekundääriaineistoni teoksista esseiden ohella toinen laajempi teos. Siinä Bacon esittää näkemyksensä antiikin tarujen takana piilevistä merkityksistä. Kirjoitus *A Confession of Faith* taas

<sup>26</sup> Joabin on ainut erisnimi, joka teoksessa mainitaan.

<sup>27</sup> Ensimmäisen essee-kokoelmansa, *Essays*, Bacon julkaisi vuonna 1597. Painos sisälsi kymmenen esseen lisäksi tekstit *Meditationes Sacrae* ja *Colours of Good and Evil*. Toinen *Essays* julkaistiin vuonna 1612 ja esseiden lukumäärä oli noussut jo 38:aan. Molemmat aikaisemmat *Essays*-teokset löytyvät Spedding-editiosta.

<sup>28</sup> Ks. esim. Peltonen 2007, 42.

<sup>29</sup> Baconin esseistä on tehty suomennos vuonna 1910 nimellä *Filosofiset mietelmät*.

täydentää kuvaa Baconin uskonnollisesta ajattelusta. Tämän melko lyhyen tekstin kirjoitusajankohdasta ei ole varmaa tietoa. Vickersin mukaan esimerkiksi Spedding ajoittaa sen aikaan ennen Baconin ritariksi lyömistä, kesään 1603. Sitä, mihin tarkoitukseen Bacon on tekstin laatinut, ei tiedetä. Se on kuitenkin, esimerkiksi Vickersin mukaan, ”tärkeä dokumentti 1500-luvun reformaatiosta”. (Vickers 2008, 560.)

Edellä olevien lisäksi on mainittava muutama muu tutkimukselleni tärkeistä Baconin lyhyistä teksteistä. *Valerius Terminus: of the interpretation of Nature with the Annotations of Hermes Stella*, on todennäköisesti kirjoitettu ennen *Advancement of Learningia*, joissain lähteissä se sijoitetaan vuoteen 1603. Tämän kirjoituksen otsikon ensimmäinen osa ”valerius terminus” voi tarkoittaa esimerkiksi Harvey Wheelerin mukaan ”tervettä loppumista”. Sillä Bacon voi viitata joko Elisabetin hallinnon ajan loppumiseen tai renesanssin aristoteelisen filosofian ja Augustinuksen teologian loppumiseen. (Wheeler.)<sup>30</sup> Tekstin jälkimmäisen osan ”Hermeksellä” Baconin ajatellaan viittaavaan Hermes Trismegistukseen, jota pidettiin *Corpus Hermeticum* -teoksen kirjoittajana (Kiernan 2000, 206; Wheeler).<sup>31</sup> *Corpus Hermeticum* sisälsi kokoelman ”esoteerisia filosofisia ja teologisia kirjoitelmia, joiden uskottiin tuona aikana juontaneen juurensa kaukaa muinaisesta Egyptistä (...)” (Kiernan 2000, 206). *Valerius Terminuksessa* oleva ”Stella” taas tarkoitti 1600-luvulla rakastettua (Wheeler). *Valerius Terminuksen* löydetty osat koostuvat useista irrallisista kappaleista, jotka olisivat hävinneiden osien kanssa muodostaneet monilukuisen teoksen (Ellis 1870, 201). Säilyneissä kappaleissa Bacon pohtii uskonnon ja filosofian suhdetta ja niistä on luettavissa samoja asioita kuin muissa hänen filosofisissa teoksissaan.

Mukana on myös muutama Baconin lyhyempi filosofinen teksti. Niiden alun perin latinaksi kirjoitetut tekstit ovat *S*-editiossa. Lisäksi Benjamin Farringtonin toimittamassa *The Philosophy of Francis Bacon: An Essay on Its Development from 1603 to 1609* -teoksessa (1964) ovat niiden englanninnokset ja Farringtonin kommentaarit niistä. Teos sisältää englanninnokset kirjoituksista *Temporis partus masculus* (*The Masculine Birth of Time*), jonka alkuperäinen latinankielinen koko nimi on *Tempus Partus Masculus. Instauratio magna imperii humani in universum*

---

<sup>30</sup> Huom! Viittaus on Harvey Wheelerin internetissä olevaan kommentaariin Baconin *Valerius Terminuksesta*. Tekstissä ei ole kirjoitusajankohtaa eikä sivunumeroita, ks. kirjallisuus.

<sup>31</sup> Hermes Trismegistusta pidettiin joko roomalaisjumala Mercuryn lapsenlapsena tai egyptiläisten tieteen ja lääketieteen ja/tai viisauden jumalana Thothina tai Mooseksen pakanallisena aikalaisena (Kiernan 2000, 206 ).

(ja englanniksi *The Masculine Birth of Time. The Great Instauration of the Dominion of Man over the Universe*). Lisäksi mukana ovat englanninnokset kirjoituksista *Gogita et Visa (Thoughts and Conclusions)* ja *Redargutio philosophiarum (The Refutation of Philosophies)*. Ensimmäinen näistä mainituista kirjoituksista tunnetaan paremmin sen englanninkielisen nimen pääotsikon mukaisesti, *The Masculine Birth of Time*. Nämä kaikki mainitut tekstit Bacon on kirjoittanut 1600-luvun alkupuolella.<sup>32</sup> Kaikkien edellä mainitsemiäni teosten ja kirjoitusten lisäksi luentaani kuuluu Baconin kirjoituksia, jotka esittelen analyysin yhteydessä.

## 2.2. Analyysimenetelmät

Edellä esittelemäni aineiston kokoavana menetelmänä käytän sovellustani systemaattisesta sisällönanalyysistä. Sovellan tässä tutkimuksessa sisällönanalyysiin kuuluvia tekstianalyttisiä metodeja. Jari Jolkkosen mukaan systemaattisessa sisällönanalyysissä on ainakin neljä eri tasoa; argumenttien, väitteiden, käsitteiden ja edellytysten analyysi (Jolkkonen 2007, 12).<sup>33</sup> Näistä sovellan käsitteiden ja edellytysten analyysia. Olen kuitenkin ensin yhdistänyt väljästi sekä teoria- että aineistolähtöisen sisällönanalyysin. Aineistolähtöisen analyysin mukaisesti yhdistän erilaisia malleja. Olen valinnut Jouni Tuomen ja Anneli Sarajärven esittelemistä kolmesta erilaisesta analyysimallista – yhdysvaltalaisesta perinnettä lähellä olevasta, fenomenologis-hermeneuttisesta perinteestä ja hermeneuttisesta perinteestä – kaksi jälkimmäistä. Fenomenologis-hermeneuttisen mallin mukaisesti aineistosta poimitaan esille tutkimuskysymysten kannalta olennainen. Kun se on löydetty tekstistä, tehdään kuvaus, jonka avulla pyritään aineistosta tuomaan esille kokonaisuuksia. Tuomen ja Sarajärven mukaan nämä merkityskokonaisuudet löytyvät aineiston huolellisen tarkastelun ja intuition kautta. Pyrkimyksenä on yleistää esitetyt kuvaukset, joko tematisoiden, narratiivisesti tai käsitteellistämällä. Hermeneuttisen mallin mukaan analyysi aloitetaan valmisteleavasta tulkinnasta, johon

---

<sup>32</sup> *The Masculine Birth of Time* 'n kaksi lukua sisältävä lyhyt teksti on Speddingin mukaan todennäköisesti kirjoitettu samoihin aikoihin kuin *Advancement of Learning* ja *Valerius Terminus* (Spedding 1857, 523–524). Farrington pitää Baconin viittausta Peter Severinukseen todisteena siitä, että teksti olisi kirjoitettu tämän vielä eläessä, eli viimeistään vuonna 1602, jolloin Severinus kuoli (Farrington 1964, 66, alaviite 2). Paolo Rossi jakaa Farringtonin näkemyksen (Rossi 2009, 36–37, 241, alaviite 2).

<sup>33</sup> Argumentti koostuu väitteestä, sitä tukevista perusteluista sekä taustaoletuksista (Jolkkonen 2007, 18).

Tuomi ja Sarajärvi katsovat kuuluvan ”tekstin autenttisuuden määrittämisen”. Analyysi alkaa kulloisenkin tutkijan esiymmärryksestä. On myös määriteltävä tekstin pääsanoma ja sen yleinen merkitys. Valmistelevan tulkinnan jälkeen siirrytään teksti-immanenttiseen tulkintaan, jossa pääsanomaa tulkitaan yksittäisiin sanoihin ja päinvastoin. Tässä vaiheessa huomioidaan myös tekstin sisäiset ristiriitaisuudet. Lopuksi syvennyttään koordinoivaan tulkintaan, jossa yksittäiset tekstit suhteutetaan laajempaan kokonaisuuteen. Tuomen ja Sarajärven mukaan mallissa oletetaan tekstin tulevan ymmärrettäväksi vasta ”laajemmassa tekstikontekstissa”. Lisäksi huomioidaan kirjoittajan motiivit. (Tuomi & Sarajärvi 2009, 101–103.)

Olen ennen analyysin aloittamista määrittänyt itselleni analyysiyksiköt. Olen valinnut etukäteen Baconin teksteistä tietyt käsitteet, analyysini teeman, ”aadamistinen projekti”, mukaisesti. Srukturoidun analyysimallin mukaisesti olen poiminut Baconin teoksista vain teemani alle sopivat asiat. Aineistolähtöisen analyysin mukaisesti yhdistän erilaisia malleja. Olen ensimmäiseksi karsinut tutkimuksestani pois kaiken analyysirunkooni kuulumattoman. Menetelmän avulla tuon esiin vain tutkimukseni olennaiset asiat, kuten Baconin käyttämät uskontoon ja sukupuoleen liittyvät ilmaukset. Tällä tavalla saan kerättyä Baconin teksteistä samanlaiset käsitteet ja sanat. Toisaalta huomioin niiden mahdolliset erilaiset kuvaukset. ’Uskonto’, ja siihen liittyvät alakäsitteet, kuten ’Jumala’, eivät välttämättä näyttäydy aina samanlaisina Baconin teoksissa. Samoin ’sukupuoli’ sekä ’maskuliinisuus’ ja ’feminiinisyys’ voivat poiketa eri teksteissä toisistaan. Myös samassa teoksessa tai tekstissä voi olla sisäisiä ristiriitoja. Huomioin luennassani myös merkityskokonaisuudet. (Tuomi & Sarajärvi 2009, 108–120.)

Valikoimani aineisto tarkentuu vielä lisää käsiteanalyysillä. Käsitteillä tiivistetään jonkin asian yleisimmät piirteet ja merkitykset, mutta ne eivät ole muuttumattomia eivätkä yksiselitteisiä. Kuten johdannossa kerron, tutkimuksessani on kyse Baconin käyttämistä käsitteistä ja niiden suhteesta toisiinsa. Tarkemmin työssäni on kyse historiallisen tekstin tulkinnasta, jossa käsitteet ovat etusijalla. Koska Baconin tapauksessa analysoitavat tekstit on kirjoitettu joko latinaksi tai 1500- ja 1600-lukujen englanniksi, erittelen hänen käyttämänsä käsitteet tämän päivän käsitteistä ja niiden erilaisista merkityksistä. Käsitteillä on iso merkitys historiallisessa tutkimuksessa, koska tekstin ymmärtäminen vaatii niiden sijoittamista historialliseen kontekstiin. (Ks. esim. Ahokas 2013, 134–135, 140, 145.) Lisäksi tiedostan, ettei suomeksi kirjoittaessani kaikkia käsitteitä ole mahdollista kääntää täysin tarkasti.

Käsiteanalyysin lisäksi tarvitsen edellytysten analyysia, jolla selvennän Baconin tekstien vahvaa periaatetta. Tämä tarkoittaa Baconin tekstien yksittäisten käsitteiden, kuten sukupuolen ja uskonnon sijoittamista isompaan kokonaisuuteen, strukturoivaan periaatteeseen. Baconin kirjoitusten taustalla on olemassa kokonaiskuva, vaikka hän ei mainitsekaan sitä joka kerta. (Jolkkonen 2007, 18.) Tämä kokonaiskuva on oman tulkintani mukaan Baconin näkemys oman aikansa ja sitä edeltäneen luonnonfilosofian tilasta. Lisäksi Baconin kohdalla on kyse raamatullisesta maailmankuvasta. Tällä edellä kuvaamallani analyysimenetelmällä yhdistän (systemaattisen) sisällönanalyysin historian tutkimukseen. Tarkoitan historian tutkimuksen lähdekritiikkiä, kuten tekstien kontekstien ja syntyhistorian huomioimista, mitä selvennän jatkossa enemmän käsitellessäni uskontohistoriallista tutkimusta. Edellytysten analyysillä tarkastelen muun muassa Baconin suhdetta erilaisiin filosofisiin ja/tai (kristin)uskonnollisiin suuntauksiin ja hänen jumala- ja ihmiskäsitystään. (Jolkkonen 2007,19.)

Käsitteiden, kuten uskonto ja sukupuoli, lisäksi kohteenani ovat Baconin seksuaalimetaforat, jotka tulevat näkyville edellä esittelemäni sisällönanalyysin avulla. Tarkastelen Baconin seksuaalimetaforia Janet Martin Soskicen metaforamääritelmän mukaisesti. Soskicen mukaan metafora lähtee sen kielellisyydestä, jolloin vertaus on enemmän kuin yksittäisen sanan tai lauseen korvaamista toisella. Yksittäinen lause ei myöskään (välttämättä) paljasta tekstin metaforaa. Soskice määrittääkin metaforan prosessiksi, joka perustuu kokonaisuuteen, jonka tekstin aihe ja moninaisia assosiaatioita aiheuttavat verkostot saavat aikaan. (Soskice 1985, 15–23, 51–53.) Analysoinkin juuri näitä aineistoni verkostoja ja kokonaisuuksia: uskonnollisia viittauksia ja metaforia suhteessa toisiinsa ja kokonaiskuvaan, joka on tutkimusongelmani mukaisesti ”aadamistinen projekti”. Kiinnitän erityistä huomiota Baconin tapaan lainaa Genesistä ja sen luomiskertomuksia. Puhuessaan ihmisen luomisesta hän lainaa paratiisikertomusta, jossa Jumala luo ensin miehen (Gen.2: 1–25.) Ihmisen luomisesta puhuessaan Bacon ei lainaa luomiskertomusta, jossa Jumala luo sekä miehen että naisen omaksi kuvakseen (Gen. 1: 1–31). *Imago Dei* on Baconille se, joka sai paratiisissa tehtäväkseen nimittää muut luodut. (Gen. 1:26–27; Gen. 2:7–8. )<sup>34</sup> Nainen ei ole

---

<sup>34</sup> *Geneva Biblen* vuoden 1560 versiossa, jota Bacon muun muassa käytti, on Genesiksen ensimmäisen luvun, luomiskertomuksen ihmisen luomista kuvaava kappale otsikoitu: ”The creation of man”, ja paratiisikertomus: ”The creation of woman” (*The Original 1560 Geneva Bible free online*).

itsessään Jumalan kuva, mutta hän voi kuulua yhden sukupuolen käsittävään maskuliiniseen ihmiskuvaan.

Baconin teosten luontometaforat on nähty feminiinisinä, minkä mukaisesti feminiinisen luonnon hyväksikäyttö heijastuu myös naisen asemaan (Outram 2006, 798–799). Näissä metaforissa ei näin tulkittuna näyttäydy yhden sukupuolen omaava ihminen, vaan kaksi vastakkaista sukupuolta. Tällaista tulkintaa ovat tehneet aikaisemmin Baconin metaforia analysoineet Merchant (1990) ja Keller (1985). Metaforat voidaan kuitenkin tulkita myös siten, että käsitteen ’yksi sukupuoli’ mukaisesti biologinen sukupuoli on häilyvämpi kuin enemmän stabiilina pysyvä sosiaalinen sukupuoli. Palaan tähän tarkastellessani tutkimukseni teoria-osuudessa sukupuolen ja maskuliinisuuden sekä yhden sukupuolen käsitteitä. Jatkan käsitteiden avaamista edelleen analyysiluvuissa. Ennen edellä olevia seikkoja tarkastelen ensin toista pääkäsitettä, uskontoa, ja sen suhteuttamista tutkimukseeni.

### 3. Teoreettinen kehys

Pohdin tässä luvussa ensin lyhyesti yleisellä tasolla uskontohistoriallista tutkimusta ja uskonnon käsitettä uskontotieteessä. Sen jälkeen määrittelen uskonnon käsitteen suhteutettuna tutkimukseni kysymyksenasetteluun, Baconin luonnonfilosofiaan ja varhaisen uuden ajan Englantiin. Tarkastelen lyhyesti myös sukupuolentutkimusta uskontotieteessä. Luvun lopussa tarkastelen tutkimuksen toista avain-käsitettä, sukupuolta. Varsinkin maskuliinisuuden ja yhden sukupuolen käsitteen määrittely ovat olennaisia tälle tutkimukselle ja siksi pohdin niitä mahdollisimman laajasti. Teoriassani maskuliinisuus ja käsite yhdestä sukupuolesta kuuluvat läheisesti yhteen. Lisäksi tarkastelen niiden ohella feminiinisyttä. Päätän luvun pohtimalla Baconin ajan käsityksiä ihmisestä ja sosiaalisesta sukupuolesta. Tämä viimeinen alaluku tarkentaa edellä sanotun Baconin aikaan.

#### 3.1. Uskontohistoriallinen tutkimus ja uskontotieteen uskonto-käsite

Uskontohistoriallinen tutkimus on nähty, ja yhä nähdään, ongelmallisena, koska se yhdistää kaksi täysin erilaista maailmaa; uskonnon ja historian. Esimerkiksi Bruce Lincoln kuvaa historiaa diskurssiksi, ”joka puhuu ajallisista ja maanpäällisistä asioista ihmisen ja erehtyväisyyden äänellä”. Historian tutkimus koskee ajallisia, kontekstuaalisia ja inhimillisiä sekä materiaalisia asioita. Uskonnon diskurssit Lincolnin mukaan taas edustavat ”ikuista, transsendenttia, henkistä ja jumalallista”. (Lincoln 2012, 1.) Tom Sjöblom tarkastelee tätä kysymystä artikkelissaan ”Menneisyyden malleja. Uskontotiede ja historialliset metodit” (1997). Sjöblomin ja Lincolnin näkemykset ovat yhteneväiset uskonnon ja historian yhdistämisen vaikeudesta tutkimuksen kannalta. Sjöblomin mukaan uskontohistoriallisessa tutkimuksessa ei olla oltu kiinnostuneita teorioista tai metodisista kysymyksistä. Toisaalta uskontohistoriaa ei ole kuitenkaan mielletty historiankaan alaksi, vaan sen on nähty olevan lähempänä sosiologiaa ja antropologiaa. (Sjöblom 1997, 129–130.)

Sekä Lincoln että Sjöblom nostavat esiin tekstin ja kielen uskontohistoriallisen tutkimuksen metodit. Sjöblomin mukaan varsinkin semanttinen metodi on olennainen uskontohistorialliselle tutkimukselle. Semantiikka on aluksi perustunut lähinnä etymologiaan, eli sanojen alkuperän analysointiin ja niiden historiaan. Pelkkä semanttinen, yksittäisten sanojen tarkastelu ei kuitenkaan tutkijoiden mielestä ole riittävä tutkimustapa. Tekstit tulee nähdä kokonaisuuksina. Kaiken kaikkiaan kieli on historian tutkimukselle tärkeä, koska useimmat lähteet ovat kirjallisia dokumentteja. Kieli voidaan nähdä Sjöblomin mukaan nähdä ”aikakoneena”, jonka välityksellä on mahdollista siirtyä tutkimuskohteen aikaan ja paikkaan. Lähteen alkuperäinen kieli ja se, miten tutkija sen hallitsee, on tärkeää sekä yleisesti historiallisessa että uskontohistoriallisessa tutkimuksessa. (Sjöblom 1997, 144, 150–151.) Kielelliseen aikakoneeseen ei voi päästä pelkästään lähteensä kieltä tutkimalla. Sjöblom argumentoi kontekstuaalisuudesta ja sen tärkeydestä (Sjöblom 1997, 154).

Tiedostan sekä Lincolnin että Sjöblomin ja monen muun uskontohistoriallista tutkimusta tekevän<sup>35</sup> ongelman yhdistää historiallinen ”todellisuus” ja uskonnollinen ”ei-todellisuus” toisiinsa samassa tutkimuksessa.<sup>36</sup> Usein uskontohistoriallisessa tutkimuksessa kuitenkin tutkitaan esimerkiksi jonkin tietyn uskonnon tekstiä tai

---

<sup>35</sup> Suomalaisia uskontohistorioitsijoita ovat Tom Sjöblomin lisäksi esimerkiksi Alexandra Bergholm ja Katja Ritari, jotka molemmat ovat tutkineet muun muassa varhaisirlantilaisia tekstejä, ks. kirjallisuus.

<sup>36</sup> Todellisuus ja ei-todellisuus on merkitty lainausmerkeillä, koska käsitteet ovat tässä yhteydessä tulkinnanvaraisia: voidaanko esimerkiksi koskaan sanoa varmasti jonkin olleen historiallista todellisuutta?



tekstejä, joita ei voida pitää todisteena historiallisista tapahtumista (ks. esim. Sjöblom 2016 [2004], 426–427). Oma tutkimukseni on lähtökohdaltaan toinen, sen keskittyessä historiallisen henkilön teksteihin, jotka sivuavat uskontoa ja/tai uskontoon liittyviä seikkoja. Siksi miellän tekeväni ensisijaisesti historiallista tekstitutkimusta, jonka aineistossa puhutaan uskonnosta. Vaikka uskonnotutkijana minua kiinnostaa Baconin teksteissä juuri tuo uskonto, en tarkastele sitä irrallisena elementtinä, vaan liitän sen tarkasti konteksteihin, aikaan ja paikkaan, sekä Baconin henkilöön. Se, mitä Baconille 'uskonto' tarkoitti ei ole kuitenkaan sama asia kuin mitä se tarkoittaa nykyajan ihmisille. Tutkimuksessa merkityksellistä on se, mitä uskonto tarkoittaa tutkijalle.

Tom Sjöblom ja Terhi Utriainen toteavat muun muassa maailmakuvan vaikuttavan kulloisenkin tutkijan uskontotieteelliseen ajatteluun (Sjöblom & Utriainen 2004, 14). Teuvo Laitilan mukaan taas uskontotieteessä uskonnon määrittelyllä pyritään ratkaisemaan mitä uskonto tarkoittaa tutkimuksellisesti (Laitila 2006, 13). Uskonnon minimimääritelmänä voi pitää Edvard Tylorin jo 1800-luvulla määrittelemää uskonnosta uskona henkiolentoihin (Antola 2004, 291).<sup>37</sup> Nykyajan tutkijalle tämä määritelmä ei enää riitä, koska uskonnotutkimus on laajentunut koskemaan lähes kaikkea inhimillistä toimintaa (ks. esim. Helve 2004, 186). Tosin raja tulee vetää johonkin, kaikki inhimillinen tai kulttuurinen toiminta ei voi olla uskontoa (Pyysiäinen 2004, 236). Uskonnosta ei ole olemassa yhteisesti hyväksyttyä uskontotieteellistä määritelmää, eikä sitä ole välttämättä haluttukaan. Uskontotieteellisessä tutkimuksessa voi kuitenkin nähdä kaksi perinteistä yleisen tason määritelmää. Ensinnäkin uskonto voidaan käsittää ihmisen suhteena yliluonnolliseen, ja/tai aistein ja tietoisesti havaittavan (tämän) maailman ulkoiseen tahoon, tuonpuoleiseen. Tämä niin sanottu uskonnon substantiaalinen määritelmä on lähellä edellä esitettyä Tylorin minimimäärittelyä uskonnosta uskona henkiolentoihin. Toinen yleisen tason määritelmä on niin sanottu uskonnon funktionaalinen määritelmä, joka tarkastelee uskonnon tehtäviä. Kumpikin määritelmä on omalla tavallaan ongelmallinen. Substantiaalinen määritelmä on liian suppea ja funktionaalinen taas liian laaja. Näiden kahden perusmääritelmän lisäksi on kolmas yleisluontoinen määritelmä, jonka mukaan uskonnossa on kyse ihmisen perimmäisestä huolenaiheesta. (Sjöblom & Utriainen 2004, 11, 14.)

---

<sup>37</sup> Edvard Tylorin määritelmä Antolan (2004) mukaan.

Linda Woodheadin mukaan uskonnon näkeminen ”kulttuurisena järjestyksenä” on viime aikoina ollut suosittu, erityisesti antropologisessa ja sosiologisessa uskonnotutkimuksessa. Näkemyksen taustalla ovat sosiologien, kuten Peter Bergerin ja Glifford Greetzin, tutkimusten lähtökohdat. Niissä kulttuuri ja yhteiskunta nähdään merkitysten tuottajina. Uskonnolliset ja kulttuuriset rakennelmat ovat merkitysjärjestyksiä. Uskonto on tällaisen tulkinnan mukaan koko elämän kattava merkitysjärjestelmä. (Woodhead 2011, 123–124.) Myös itse käsitän uskonnon olevan osa inhimillistä kulttuuria. Miellän sen samanlaiseksi inhimillisen toiminnan tulokseksi kuin ovat esimerkiksi kieli ja taide. Uskonto on niiden lailla ihmisen luovaa toimintaa (Laitila 2004, 70; Wiebe 2005, 74). Tässä tutkimuksessa ymmärrän uskonnon yhtäältä ensinnäkin uskona johonkin sellaiseen, joka ei ole todennettavissa – kuten henkiolennot (Jumala ja muut kristilliset hahmot) – ja toisaalta kulttuurisen järjestyksen ja merkitysten järjestelmänä (kirkko).

Tutkimuksessani sijoitan uskonnon aikaan ja paikkaan, kuten edellä olen kertonut (ks. esim. Pentikäinen 2016 [1977], 26, ja Sjöblom 1997, 151). Kulttuuriin sekä uskontoon yleensä vaikuttavat monet muutkin tekijät kuin aika ja paikka. Uskonnoissa on aina kyse erilaisista suhteista, ihmisen eläessä yhteisön jäsenenä (ks. esim. Taira 2005, 180). Kaikki suhteet taas ovat monisuuntaisia, sekä vertikaalisesti että horisontaalisesti (Hobsbawm 1971, 37). Suhteet uskonnossa voivat olla, ja usein ovatkin, inhimilliset rajat ylittäviä. Lisäksi on huomioitava, että suhteissa on aina kyse myös vallasta.<sup>38</sup> Kun määritän uskonnon ensisijaisesti aikaan ja paikkaan sidotuksi kulttuuriseksi järjestelmäksi, huomioin sen uskonnon, jonka 1500- ja 1600-lukujen Englannissa eläneet ihmiset tunnistivat. Uskonto, tai yleensä kristillinen kirkko, ei ollut erillinen saareke, vaan vaikutti lähes kaikilla elämänalueilla. (ks. esim. Sim 2010, 116–118). Siten nykyajan kysymys siitä, onko uskonto erityistä kulttuuria, tai onko sillä jokin erityisasema, ei sovi lähtökohdaksi tähän tutkimukseen. Uskonto, jota Bacon pääsääntöisesti tarkoittaa siitä kirjoittaessaan, on kristinuskoa. Kristinuskoo on ollut jo myös tuolloin moniin erilaisiin suuntauksiin jakautunutta, mutta kaikissa niissä on yhteinen tekijä, usko Kristukseen. Bacon ei kuitenkaan puhu eksplisiittisesti useinkaan kristinuskosta, vaan käyttää termiä ”religion”.<sup>39</sup> Siksi työssäni ei puhuta kristinuskosta vaan uskonnosta. Toisaalta nykyajan uskonnotutkimuksessa, jota olen jo edellä sivunnut, uskonnoksi käsitetään esimerkiksi maaginen tai esoteerinen ajattelu. Tätä maagista ja esoteerista ajattelua

<sup>38</sup> Uskonnosta ja vallasta, ks. esim. Woodhead 2011, 134–138.

<sup>39</sup> Näin esimerkiksi teoksessa *Advancement of Learning*, ks. O Vol. IV, 37 ja S Vol. III, 300.

Bacon näyttää pitäneen monien aikalaistensa tavoin pakanallisuutena ja siten ei-uskontona. Hänen teoksistaan on silti löydettävissä monia esimerkkejä esoteerisen ajattelun vaikutuksesta. Esoteerinen ajattelu, jota esimerkiksi alkemistit harrastivat, oli vastaan (katolisen kirkon) kristinuskon periaatteita ja oppeja. Tunnetuin esoteerista tai hermeettistä ajatussuuntausta edustanut henkilö varhaisella uudella ajalla oli Giordano Bruno, joka poltettiin Roomassa harhaoppisena vuonna 1600. (Ks. esim. Whitfield 1999, 91–95.)

### 3.2. Sukupuoli uskonnontutkimuksessa

Uskontohistoriallisen tutkimusaiheen yhdistäminen sukupuolen ja siihen liittyvien ilmiöiden tutkimiseen asettaa tutkijan toisenlaiseen asemaan kuin nykyaikaa tutkivan uskontotieteilijän käsitellessä samoja aihealueita (Nenola 1999, 9). Vanhojen tekstien sukupuolisuuteen liittyvässä tutkimuksessa on muistettava etteivät nykyajan tutkimuksen metodit sovellu siihen sellaisenaan (Nissinen 2014, 273), kuten Outram edellä esittää (Outram 2006, 800). Aili Nenolan mukaan nykyaikaa käsittelevissä tutkimuksissa voidaan ainakin periaatteessa yrittää erottaa sukupuolisuuteen liittyvät asiat ja keskustelut uskonnollisista perinteistä. Siten sukupuoleen tai sukupuolisuuteen liittyvä, esimerkiksi uskontohistoriallinen, tutkimus on jo lähtökohdaltaan kriittinen. (Nenola 1999, 9.) Kriittisyyden voi ajatella niin, että uskonto, tässä tapauksessa kristinusko, on rakentanut hierarkkisen järjestelmän jolla se on kontrolloinut sukupuolieroa ja asettanut sukupuolet (joiksi mies ja nainen ovat määritetty) tiettyihin paikkoihin yhteisössä. Yhteiskunnissa, joissa uskonnolla on ollut hallitseva asema, on pystytty sanelemaan myös ihmisten yhteiskunnalliset paikat. (Hovi 1999, 13.) Kuten edellä olen esittänyt, oman tutkimukseni lähtökohta on se, että *Raamatun* ja kristinuskon maskuliinisuus, jotka näkyvät myös Baconin luonnonfilosofiassa, eivät ole esimerkiksi varhaisen uuden ajan maskuliinisuuden rakentajia, vaan alku on jo kristinuskoa aikaisemmissa traditioissa. Tällaisia traditioita ovat esimerkiksi kreikkalais-roomalainen kulttuuri ja Lähi-Idän kulttuurit (ks. esim. Nissinen 2014, 274). Juutalaisuus (Vanha testamentti) ja kristinusko (Uusi testamentti ja esimerkiksi kirkkoisien kirjoitukset) ovat olleet antiikin sukupuoliajattelun jatkajia.

Omassa tutkimuksessani on kaksi eri päätraditiota: Vanhan testamentin (tai koko *Raamatun*) ja 1500- ja 1600-lukujen uskonnollinen traditio. On syytä huomata, että ne sulautuvat toisiinsa. Tutkimuksessani yhdistyvät Vanhan testamentin kirjoitukset ja varhaisen uuden ajan kirjallisuuden sukupuoleen liittyvät keskustelut. Vanhan testamentin kirjoitusten maskuliinisuuteen liittyviä ilmiöitä tarkastellessa on huomioitava myös niiden suhde muihin traditioihin sekä ajallisesti että kulttuurisesti (Nissinen 2014, 273). Sukupuolisuuteen liittyvä tutkimus ei nähdäkseni poikkea muusta uskontohistoriallisesta tutkimuksesta kuin lähtökohdaltaan ja näkökulmaltaan. Kaikki uskontohistorialliseen tekstitutkimukseen jo kuuluvat seikat on huomioitava myös silloin, kun tutkimus kohdistuu tiettyyn osa-alueeseen. Kirjalliset tekstit ovat kehittyneet useiden ajanjaksojen aikana ja niillä on omat kehityshistoriansa (Hovi 1999, 14). Esimerkiksi renessanssin ajatteluun sisältyy paljon keskiajan, jo antiikista periytyneitä, tapoja, käytäntöjä ja ennen kaikkea opetusta (ks. esim. Whitfield 1999, 118–119). Seuraavaksi tarkastelen ajan vaikutusta käsitteisiin, kuten sukupuoleen ja maskuliinisuuteen.

### 3.3. Sukupuolen määreet ja teoriat suhteessa Baconin luonnonfilosofiaan

Kuten uskontoa, myöskään sukupuolta ei ole helppo määritellä. Molempia käsitteitä on silti pyritty määrittelemään aina uudestaan. Aloitan tarkastelun tässä alaluvussa yläkäsitteestä sukupuoli. Tarkastelen sitä, miten sukupuolta on määritelty feministisessä- ja sukupuolentutkimuksessa. Esitän tutkimukseni taustalla vaikuttaneet Luce Irigarayn ja Judith Butlerin teoriat. Lisäksi kerron Thomas Laqueurin yhden sukupuolen käsitteestä ja tutkimuksessani käyttämästäni lukutavasta: geneerisestä maskuliinisuudesta. Sukupuolen ja maskuliinisuuden yhteydessä on käsiteltävä myös feminiinisyttä. Sen jälkeen syvennyn tarkemmin maskuliinisuuden käsitteeseen ja erilaisiin maskuliinisuusteorioihin. Pohdin muun muassa maskuliinisuuden relatiivisuutta. Luvun lopussa keskityn Baconin ajan käsityksiin ihmisestä, sukupuolesta ja maskuliinisuudesta.

Filosofi Luce Irigarayn sukupuoli- ja kieliteoriat ohjasivat minua Baconin tekstien analysointiin. Erityisesti hänen käsityksensä ei-neutraalista kielestä ja diskurssista sopii tutkimuskysymykseeni. Irigarayn perusteeksi on käydä keskustelua länsimaisen filosofian maskuliinisuudesta. Hänen mukaansa diskurssin neutraalisuus

on harvinaista. (Irigaray 2002, 4–5.) Myös Baconin luonnonfilosofiassa kielen voi nähdä vallan välineenä ja ilmenemismuotona.

Sosiaalisen sukupuolen määrittelyn alku sijoittuu 1970- ja 1980-luvuille. Monilla eri tutkimusaloilla on pohdittu sitä, millä tavoin sosiaalinen sukupuoli tulisi määritellä. (Nye 2000, 11.) Judith Butlerin sukupuoli-teoriaa voi pitää monin tavoin onnistuneena. Kirjassaan *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990) hän toteaa, että sukupuolta ei voi jakaa kahtia, biologiseen ja sosiaaliseen. Butlerin mukaan itse asiassa on olemassa kolme erilaista sukupuolen ulottuvuutta: ”anatominen sukupuoli, sosiaalisen sukupuolen identiteetti ja sosiaalisen sukupuolen esitys” (Butler 1990, 137). Hän vastustaa omassa teoriassaan varsinkin 1960- ja 1970-lukujen feministien sukupuolikäsityksiä. Ennen Butleria modernissa feministisessä tutkimuksessa jako biologiseen ja sosiaaliseen sukupuoleen oli vakiintunut ajattelutapa, jossa jälkimmäistä pidettiin muuttuvana käsitteenä ja edellistä muuttumattomana. Vesa-Matti Salomäen mukaan Butler kyseenalaisti ajatuksen kulttuurista riippumattoman biologisen sukupuolen olemassaolon. (Salomäki 2011, 8–9.) Tutkimukseeni sopii erityisesti Butlerin ajatus sosiaalisen sukupuolen esityksestä. Baconin aikana myös Butlerin teorian mukainen sosiaalisen sukupuolen identiteetti ja sen saavuttaminen tai menettäminen ovat keskeisiä.

Irigarayn ja Butlerin teoriat vaikuttavat tutkimukseni taustalla, mutta sen tärkein näkökulma on jo edellä kertamani Dorinda Outramin näkemys siitä, etteivät nykyajan sukupuoli-ajattelumallit- ja käsitteistö sellaisenaan sovellu varhaisen uuden ajan ilmiöiden tulkitsemiseen. Esimerkiksi yhteiskuntaluokka ja uskonto vaikuttavat siihen, miten sukupuoli määritetään ja käsitetään sekä käsitteellistetään. (Outram 2006, 797, 800, 817.) Tutkimuksessani uskonto käsitteenä on kuitenkin maskuliinisuuden alapuolella. Tällä tarkoitan sitä, että kristinuskko on saanut vaikutteita Lähi-Idän ja muiden antiikin kulttuureiden maskuliinisuudesta (ks. edellä Nissinen 2014, 274). Edellä esittelemiäni käsitteitä tarkastelen Baconin aikakauden konteksteissa. Niiden huolellisella määrittelyllä ja kontekstualisoinnilla pyrin välttämään Baconin nykyaikaistamisen. Määrittelen käsitteet kuitenkin nykyisen ja Baconin ajan ajattelun mukaisina. Nykyajan tulkinnat käsitteistä antavat pohjan, jonka valossa ”ennen” ja ”nyt” tulevat ymmärrettävimmiksi.

Maskuliinisuuden käsitteen ja maskuliinisuusteorioiden yhteydessä on käsiteltävä myös feminiinisyttä. Kuten Jeffrey Jeremy Cohen ja Bonnie Wheeler (2000) kirjoittavat, ”mies ja nainen käsitteinä eivät ole yksinkertaisesti binaarisia, vaan monimuotoisia, jotka ovat samanaikaisesti relationaalisia ja vastakkaisia”

(Cohen & Wheeler 2000, xix). Luentani näkökulma ja maskuliinisuusteoria pohjaavat vielä Baconinkin aikana vallinneeseen käsitykseen yhdestä sukupuolesta. Näkemys oli peräisin 100- ja 200-luvun taiteessa eläneen kreikkalaisen Galenoksen lääketieteestä, joka jatkoi Aristoteleen sukupuolikäsityksen esittämistä ja vaikutti vielä jopa 1700-luvun Euroopassa. Myös varhaisella uudella ajalla yhden sukupuolen ajateltiin tämän käsityksen mukaisesti jakautuneen mieheksi ja naiseksi, jälkimmäisen ollessa epätäydellinen, epäonnistunut ja puutteellinen mies. Biologinen sukupuoli ei ollut kiinteä, vaan ruumiin sukupuolen vaihtaminen uskottiin mahdolliseksi lämpötilan ja potentiaalin kautta, tosin vain täydelliseksi, eli mieheksi. Yhden sukupuolen malli näkyy kielessä ja erilaisissa diskursseissa. (Laqueur 2003, 305–306; Salomäki 2011, 11, 13–14, 30, 41, 86.) Yhden sukupuolen käsitettä käytän tutkimuksessani pääasiallisesti Thomas Laqueurin (1990 ja 2003) määrittelyn mukaisesti, joka pohjaa edellä esitettyihin Aristoteleen ja Galenoksen sukupuolikäsityksiin naisesta epätäydellisenä miehenä. Käsite yhdistyy luontevasti tutkimuksessani geneeriseen maskuliinisuuteen, yleispäteviin miehen nimityksiin ja ilmaisuihin, joilla viitataan myös naisiin ja ihmisiin yleensä. Englanninkielen kohdalla on kyse tarkemmin maskuliinisesta geneerisyydestä kieliopin suvuttomuuden vuoksi. Baconin teksteissä tällaista miespuolista yleisyyttä edustaa sana 'man', jonka käännän lukutavan mukaisesti "mieheksi". (Hellinger & Bußmann 2001, 9; Hellinger 109–110.)<sup>40</sup> 'Mies' tai 'mieheys' eivät ole kuitenkaan samoja käsitteitä kuin 'maskuliini' ja 'maskuliinisuus', joita selvennän seuraavaksi.

### 3.4. Maskuliinisuus

Feminismiä on seurannut viime vuosina lisääntynyt keskustelu maskuliinisuudesta. Kuten feministisessä tutkimuksessa on kyse 'naisuudesta' ja 'naisellisuudesta', on maskuliinisuuden tutkimuksessa kyse niitä vastaavista käsitteistä, 'miehuudesta' ja 'maskuliinisuudesta'. Seth Mirskyn mukaan maskuliinisuuksissa on "vähintään kaksi eri osatekijää". Ensinnäkin on "negatiivisen määritelmän mukainen maskuliinisuus, jossa "ei ole mitään feminiinistä, tai naiseen viittaavaa". Positiiviselle

---

<sup>40</sup>'Man' on hyvä esimerkki englanninkielen maskuliinisesta geneerisyydestä. Käytän analyysissäni Hellingerin ja Bußmannin teoksen *Gender Across Languages* (2001) samannimistä johdantoa ja Hellingerin omaa artikkelia, "English — Gender in a Global Language", ks. Hellinger & Bußmann 2001, 9; Hellinger 109–110. Huomioin termin 'man' Baconin käyttäessä sitä itse. Näin toimin myös hänen aikalaistensa tekstien kohdalla, esimerkiksi John Donnen ja Walter Raleighin.

maskuliinisuusmääritelmälle taas on ominaista suurempi valta feminiiniseen verrattuna, onpa se esimerkiksi fyysistä, sosiaalista tai kosmista. Maskuliinisuuden tutkimus on usein ymmärretty biologisen miehuuden (miehisyyden) tutkimuksena. Mirskyn mukaan väärinymmärretty tutkimusasetelma johtuu usein siitä, että maskuliinisuus käsitteenä on jäänyt avaamatta. Esimerkiksi miestutkimuksen tulisi huomioida miesten voivan sisältyä tai olla sisältymättä maskuliinisuuteen. Mirsky viittaa Simone de Beauvoirin kuuluisaan lauseeseen ”naiseksi ei synnytä, vaan naiseksi tullaan”. Miesten kohdalla on samoin, eli mieheksikään ei synnytä, vaan mieheksi tullaan. (Mirsky 1996, 27, 31.)<sup>41</sup> Tutkimuksessani tarkastelenkin juuri sosiaalista miehisyyttä.

Esimerkiksi maskuliinisuudesta ja ei-biologisesta miehestä voidaan ottaa ensinnäkin Englannin kuningatar Elisabet I, joka teki itsestään maskuliinisen hallitsijan. Hän sanoi omaavansa ”heikon ja voimattoman naisen ruumiin”, mutta ”sydämensä ja vatsansa” olleen kuninkaan. Samanaikaisesti tämä maskuliininen hallitsija, jolla oli kuninkaan sydän ja vatsa, oli oman määritelmänsä mukaisesti neitsytkuningatar. (Hardwick 2004, 355; Kent 2004, 92.) *Genesis-kommentaariensa* omistussanoissa prinssi Henrikille Jean Calvin ylistää tämän äitiä, Navarran kuningatarta, Jeanne de Albretia, sanoen tämän kantavan naisen rinnoillaan enemmän kuin maskuliinista mieltä (Calvin 1948 [1554], xlvii).<sup>42</sup>

Maskuliinisuus, kuten sosiaalinen sukupuoli ylipätään, on sidoksissa kulloiseenkin kulttuuriin ja aikakauteen. On myös hyvä muistaa, ettei kaikissa kulttuureissa ole olemassa sellaista käsitettä kuin maskuliinisuus. R. W. Connellin mukaan tämä käsite kehittyi Euroopassa varhaisen uuden ajan aikana yksilöllisyyden ja persoonallisuuden käsitteiden ohella. Kulttuureissa, joissa ihmisiä ei jaotella ainakaan periaatteellisesti sukupuolen mukaisesti, tätä käsitettä, kuten ei feminiinisyyttäkään, esiinny. Molemmat käsitteet kuuluvat Connellin mukaan ”modernin Euroopan/Amerikan” kulttuureihin. (Connell 2005, 68.) On myös mielekästä puhua relatiivisesta, tai suhteellisesta, maskuliinisuudesta, kuten Connell (2005) ja Martti Nissinen (2016) argumentoivat.<sup>43</sup> Nissisen mukaan muinaisten kulttuureiden kirjoituksissa voidaan nähdä (niiden) maskuliinisuuden olevan

---

<sup>41</sup> Huom! Mirsky viittaa tässä sosiaaliseen sukupuoleen (”gender”) (Mirsky 1996, 27).

<sup>42</sup> ” (...) [S]he carried more a more than a masculine mind in woman’s breast (Calvin 1948 [1554], xlvii). Ks. myös alaviite ko. teoksen ed. sivulta. Tämä ja jatkossa tulevat lainaukset ovat teoksesta *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis by John Calvin*, Vol. 1. (*In primum Mosis librum, qui Genesis vulgo dicitur; Commentarius Iohannis Calvini*). Lähteenäni on englanninkielinen editio vuodelta 1948, jonka käännös on vuodelta 1847. Suomennos minun.

<sup>43</sup> Ks. Connell 2005, 67–86 ja Nissinen 2016, 221–224.

kulttuurisesti määriteltyä ja rakennettua.<sup>44</sup> Olipa sosiaalisessa sukupuolella kyse maskuliinisuudesta tai feminiinisuudesta, on se aina tietyn yhteisön tulkinta ja määritelmä. Ei ole olemassa yhtä yleistä näkemystä tai määritelmää sosiaalisesta sukupuolesta, tai aiheeni mukaisesti, maskuliinisuudesta. (Nissinen 2016, 222.)

Keskiajan Euroopassa ajateltiin olemassaolon ketjun muodostuneen ylhäältä alaspäin siten, että ylimmäisenä ollutta Jumalaa seurasivat enkelit, enkeleitä hallitsijat, heitä aristokraatit ja viimeisinä lenkinä ketjussa olivat kaikki muut. Tässä yhteiskunnallisessa järjestyksessä naiset olivat miehiin, isiinsä tai aviomiehiinsä, nähden alisteisessa asemassa. Se johtui toisesta luomiskertomuksesta, tai paratiisikertomuksesta, jossa Jumala luo Eevan Aadamin kylkiluusta. Renessanssissa tuli esiin uudenlainen ajattelu. Yksilöllisyys, aiemman yhteisöllisyyden sijaan, sai miehen suuntautumaan vapauteen ja itsehallintaan. Olemassaolon ketju ei enää kahlinnut miestä. Miesten ja näiden hallitsemien yhteiskuntien uudeksi huolenaiheeksi vapautumisen myötä tuli välttää riippuvuussuhteita, koska ne nähtiin lapsellisina ja feminiinisinä. Riippuvuussuhteet olivat uhka miesten itsenäisyydelle ja miehisisyydelle. (Kent 2004, 91.)

Ihmisen kuvaaminen uskonnollisena, latinalaisella termillä ”*homo religiosus*”, ei Björn Krondorferin mukaan ole ”semanttinen vahinko, joka sulkee naiset pois, vaan (...) heijastaa kristinuskon yhteiskunnallista käytäntöä, jossa miespuoliset uskonnolliset instituutiot, patriarkaalinen auktoriteetti ja maskuliiniset Jumalan kuvat ovat olleet hallitsevia”. Hän jatkaa, että ”keskeisimmät kristilliset opit, rituaalit ja maailmankatsomukset” ovat miesten toisilleen ”muotoilemia”. (Krondorfer 1996, 3.)

James B. Nelsonin mukaan kristinuskon ydin ei näytä olevan sen patriarkalismi, vaan itse asiassa paljon syvemmälle menevä maskuliinisuus. Perinteinen maskuliinisuus on ylistänyt viriliyyttä. Tällöin *eros*, eroottinen rakkaus, rakkauden lajina on ollut vieras. *Eros* on merkinnyt heikkoutta, koska siinä on kyse tarpeesta ja halusta. Tämä on saanut miehet tuntemaan ahdistusta. Kaikilla patriarkaalisilla uskonnoilla onkin ollut tarve kontrolloida ruumista ja sen toimintoja. Jumalan kaikkivoipaisuuden on ajateltu tarkoittavan sitä, että hän ei tarvinnut mitään. Kristinuskon oppineet ovat pohtineet Jumalaa, jonka rakkaus on yksipuolista ja uhrautuvaa. Klassisen ruumiin ja hengen erottamisen tärkeyden myötä on miehestä

---

<sup>44</sup> Connellin ja Nissisen maskuliinisuuden tarkastelussa näyttää olevan ero siinä, että Connellin mukaan käsite on ”modernin Euroopan/Amerikan” kulttuurien käsite. Nissinen nähdäkseni sitä vastoin puhuu ilmiöstä, joka vaikutti jo antiikissa, vaikka itse käsitettä siellä ei todennäköisesti ollut, ainakaan nykyisenlaisena. (Ks. Connell 2005, 68–69 ja Nissinen 2016, 222–224.)



tullut järkevä ja henkinen olento, joka kykenee *agapeen*, jumalalliseen rakkauteen. *Eros* ja ruumiis ovat päätyneet kontrolloitaviksi. (Nelson 1996, 315–316.)

Nelsonin mukaan ”teologimme halvensivat, aliarvostivat, jopa parjasivat eroottista ja alensivat sen pornografiaan”. Lisäksi kristinuskossa (ja sitä edeltäneessä juutalaisuudessa) vastavuoroisella sukupuoli –teorialla (”complementarity gender theory”) on ollut paikkansa esittämään jumalallista säädöstä. Teorian ja kyseessä olevien uskontojen oppien mukaisesti mies ja nainen täydentävät toisiaan. Siten patriarkaalinen uskonto yhdessä vastavuoroisuus sukupuoli –teorian kanssa ”osoittavat heteroseksuaalisuuden ja seksismin normatiiviksi”. (Nelson 1996, 315–316.)

Vasta viime aikoina on tutkimuskirjallisuudessa alettu kiinnostua *Raamatun* maskuliinisuuden juurista. *Raamatun* maskuliinisuus on peräisin antiikin Kreikan ja Rooman sekä Lähi-Idän muinaisista kulttuureista ja uskonnoista, mutta niidenkään maskuliinisuus ei ole syntynyt tyhjästä (Nissinen 2016, 221.) Itse asiassa, kuten Nissinen huomauttaa, *Raamatun* maskuliinisuuksia on useita, eikä voida puhua vain yhdestä maskuliinisuudesta (Nissinen 2014, 272).

### 3.5. Baconin ajan käsitys biologisesta ihmisestä ja sosiaalisesta sukupuolesta

Ajattelu sukupuolesta ja ylipäätään ihmisestä ruumiillisena olentona poikkesi vielä varhaisella uudella ajalla huomattavasti tämän päivän ajattelusta. Ensinnäkin, keskiajalla mies ruumiillisena olentona oli makrokosmoksen pienoismalli, mikrokosmos. Molemmat kosmokset ajateltiin maskuliinisina. Ihmiskehon (miehen kehon) ja maailman ”kehon” ajateltiin vastanneen toisiaan. (D. V. Smith 2000, 6.) Jo antiikissa ihmisen fyysisen ruumiin ajateltiin heijastavan metafysisiä hierarkioita. Esimerkiksi Aristoteleen metafysisessä maailmankuvassa nainen on passiivinen ja konkreettinen periaate, mies taas edustaa aktiivista ja abstraktia periaatetta. Tämä näkyy muun muassa kehon koostumuksessa, sillä Aristoteleen mukaan naisen ruumis on kylmempi kuin miehen. Yhden sukupuolen käsittänyt ajattelu lähti siitä, että mies on täydellinen ja nainen epätäydellinen olento. Mies, mutta ei kuitenkaan nuori tai vanha, oli mitta johon muita olentoja, kuten naisia, verrattiin. Aristoteleen mukaan nainen kärsii vajavaisuudesta. (Salomäki 2011, 16, 39–41.)

Alkuperältään kreikkalaiselle, mutta lähinnä Roomassa vaikuttaneelle Claudios Galenokselle (130–200 j.a.a.)<sup>45</sup> ja tämän lääketieteelle keskeistä olivat ihmisen ruumiin nesteet, eli elinnesteet. Galenoksen määritelmän mukaan elinnesteitä oli neljä erilaista: veri, keltainen ja musta sappi sekä lima. Niiden ajateltiin yhdistyneen neljään elementtiin. Siten veri oli ilman lailla kosteaa ja kuumaa, keltainen sappi taas vertautui kuumana ja kuivana tuleen, musta sappi oli kuten kuiva ja kylmä maa, lima taas kosteana ja kylmänä muistutti vettä.<sup>46</sup> 1600-luvun alkemiassa esitettiin tulen estävän maata uppoamasta tai hajoamasta, ja veden estäneen sen palamisen. Ilman tehtävänä taas oli estää tulta sammumasta. (Bucklow 2009, 49, 54; Salomäki 2011, 43; B. R. Smith 2000, 71–72.) Spike Bucklowin mukaan keskiajalla ajateltiin esimerkiksi mikrokosmoksen sielun sisältäneen sekä muodon että aineen, sekä hengen että ruumiin. Sama päti makrokosmokseen. Kyse ei ollut kuitenkaan vastakkaisista pareista, vaan yhdestä kokonaisuudesta, joka sisälsi itsessään sekä joksikin tulemisen että jonakin olemisen. (Bucklow 2009, 80–81; Cohen & Wheeler 2000, xiv; D. V. Smith 2000, 15.) Mikro- ja makrokosmosten vastaavuuden ajateltiin olleen enemmän kuin vain toistensa muistuttavuus. Yhteinen tekijä oli Aadam, jonka lankeemuksen seurauksena miehen ja maailman ruumiit muuttuivat. (D. V. Smith 2000, 15.)

Helkiah Crooke sanoo *Microcosmographiassa* (*Microcosmographia* [ΜΙΚΡΟΚΟΣΜΟΓΡΑΦΙΑ]: *A Description of the Body of Man*) (1615)) ihmisen (vrt. miehen) ruumiin sisältävän siemenen kaikkeen samaan kuin universumikin. Ihmisen (miehen) ruumis sisältää Crooken mukaan muun muassa tähdet, metallit ja mineraalit sekä eläimet ja kasvit, ja tietysti henget. Itsensä tunteminen on Crooken mukaan paitsi oman ruumiinsa tuntemista myös Jumalan tuntemista. (Crooke 1615, 2, 8, 12.)

Myös Crooken teoksesta on nähtävissä varhaisen uuden ajan aikanakin vielä vallalla ollut neljän eri ajatteluperinteen yhdistelmä siitä, mikä ihminen on ja mitkä tekijät vaikuttavat tämän elämään. Bruce R. Smith kertoo J. A. Burrowin esittävän, että neljä erilaista ajatteluperinnettä loivat vielä varhaisella uudella ajallakin käytössä olleita aikaaan liittyviä käsitteitä. Ajatteluperinteet ovat ”Ptolemaioksen” maakeskeinen ”astrologia”, ”aristoteelinen biologia”, jo edellä mainittu Galenoksen ”lääketiede”, ja ”kristillinen teologia”. Kristinuskossa maailman ajateltiin jakautuvan

<sup>45</sup> Ks. esim. Salomäki 2011, 39, 41.

<sup>46</sup> Peruselementtejä on ajateltu toisinaan olevan viisi, veden, maan, ilman ja tulen lisäksi. Viides elementti oli eetteri, joka tosin vaikutti vain ”taivaissa”. Jos ajateltiin vain maanpäällisiä elementtejä, katsottiin niitä olevan neljä. Nämä elementit olivat tärkeitä eurooppalaisille ihmiselle yli 2000 vuoden ajan. Spike Bucklowin mukaan käytännössä ajateltiin eri elementtien toimivan yhdessä. (Bucklow 2009, 49.)

kuuteen historialliseen ajanjaksoon. (B. R. Smith 2000, 71–72.)<sup>47</sup> Samalla Ptolemaioksen astrologisen näkemyksen mukaan seitsemän tuolloin tiedetyn planeetan, jotka olivat havaittavissa näkökyvyn avulla, ajateltiin vaikuttavan myös niiden kiertokululle alttiina olleen ihmisen elämään. Planeetat olivat Saturnus, Jupiter, Mars, Venus, Merkurius sekä aurinko ja kuu, joita myös pidettiin planeettoihin kuuluvina. Planeettojen katsottiin olevan jokaisen ihmisen elämänsä mukana, koska ennen syntymäänsä tämän sielu oli matkannut maahan niiden kautta. Se palaisi jälleen taivaalle maallisen elämän loputtua. Seitsemän planeettaa jakoi ihmisen elämän seitsemän vuoden pituisiin ajanjaksoihin. Samanaikaisesti ajateltiin aristoteelisesti ihmisen elämän koostuvan kolmesta osasta; kasvusta, täysi-ikäisyydestä (tai kypsästä iästä) ja heikkenemisen ajasta. Ihmisen fyysisen, elävän ruumiin, tai kehon, katsottiin olleen pääosin joko kylmän, kostean tai kuuman, yleensä kuitenkin niistä kahden yhdistelmä. (Bucklow 2009, 121–122; B. R. Smith 2000, 71–72.)

Bruce R. Smith esittää, kuinka edellä mainittujen tekijöiden ajateltiin vielä varhaisella uudella ajalla yhdistyneen ihmisessä. Smithin mukaan tuolloin esimerkiksi elinnesteistä veri yhdistyi varhaislapsuuteen ja pienen lapsen kehon ajateltiin olleen kuuman ja kostean. Varhaislapsuus kuului siten kuumana ja kosteana neljästä peruselementistä ilmaan. Vuodenaika, joka määritteli varhaislapsuutta, ja muita edellä olevia määreitä, on kevät. Vastaavasti esimerkiksi täysi-ikäisyyden, tai kypsän iän, elinneste on musta sappi, henkilön kehon tila on kylmä ja kuiva, hallitseva elementti maa ja vuodenaika syksy.<sup>48</sup> Edelleen Smithin mukaan Henry Cuffe jakaa teoksessaan, *The Differences of the Ages of Man's Life* (1607), miehen elämänsä ”varhaislapsuuteen”, ”poikuuteen”, ”aloittelevaan ja kukkaan puhkeamiseen aikaan” [murrosikään], ”nuoruuteen”, ”miehuuden ikään” ja ”vanhuuteen”. Miehuusikä ja vanhuus ovat molemmat jaettu vielä kahtia. Ensimmäinen miehuusikä on Smithin mukaan Cuffen määrittelemänä, joko ikävuosien 25 ja 35 välillä tai 25:n ja 40:n välillä. Sen ajateltiin todennäköisesti olleen miehen maskuliinisuuden varsinaista kukoistusaikaa. Varsinainen vanhuus taas tässä määritelmässä päättyi ennen 65:tä ikävuotta ja sen jälkeen alkoi ”raihnaisuus”. (B. R. Smith 2000, 73–74.) Ensimmäisen miehuusiän vallitsevina elementteinä ajateltiin olleen auringon ja Marsin. Myöhemmässä miehuusiässä

<sup>47</sup> Smith ei täsmennä, mitkä nämä kuusi ajanjaksoa ovat (B. R. Smith 2000, 72).

<sup>48</sup> Elinnesteiden ajateltiin voivan vaihtua paitsi iän myös vuodenaikojen mukaan. Alison Simin mukaan astrologiassa tähti- ja planeettamerkit ”Oinas, Leijona ja Jousimies linkittyivät Marsiin, tuleen, länsituuleen, kesään ja lapsuuteen”. (Sim 2010, 82.)

vallitseva elementti oli Jupiter. Auringon vaikuttaessa miehen elämä oli ”voimakasta, kukoistavaa ja kaunista”, Walter Raleigh kertoo teoksessaan *History of the World* (1614). Marsin taas hän sanoo vaikuttavan miehen elämässä menestyksenä ja kunniana. Edelleen hänen mukaansa Jupiter saa miehen ajattelemaan mennyttä ja tekemään arvioita itsestään sekä ”kasvamaan täydellisyyteen” omassa ymmärryksessään. (Raleigh 1614, 31.) Miehisuus sijaitsi toiseutta edustaneiden hillittömän nuoruuden ja puutetta täynnä olleen vanhuuden välissä (Shepard 2003, 23). Varsinaista toiseutta edusti kuitenkin nainen.

Sukupuolen määre oli toisaalta biologiassa, erityisesti sukupuolielimissä, toisaalta taas maskuliinisuus ei tarkoittanut samaa kuin olla mies. Samoin feminiinisyys ei vastaavasti ilmennyt vain biologiselta sukupuoleltaan naiseksi määritellyssä ihmisessä. Renessanssin aikana biologista sukupuolta ei pidetty kiinteänä, vaan sen ajateltiin voivan vaihtua, tosin vain yhteen suuntaan. Ruumiin lämpötilalla oli tässä muutoksessa olennainen vaikutus, sillä naisen ruumiin lämpötila oli ajan käsityksen mukaan alhainen ja liian kostea. Koska tuolloin ajateltiin kaiken luonnossa pyrkivän parhaaseen mahdolliseen olotilaansa, täydellisyyteen, oli naisellekin luonnollista pyrkiä kohti kuumaa ja kuivaa kehoa. Naisen muuttuminen mieheksi oli siten mahdollista juuri biologisesti. Vesa-Matti Salomäen mukaan varhaisella uudella ajalla sukupuoli muistutti kuitenkin enemmän ”genderiä”, sosiaalista sukupuolta, vaikka sukupuolen määritelmää ei ollut olemassa sellaisena kuin se oli voimassa pitkään modernina aikana: biologisena ja sosiaalisena sukupuolena. (Salomäki 2011, 43–44, 77, 85–89.)<sup>49</sup>

Edelleen yhden sukupuolen mallissa maskuliinisuuden ja feminiinisuuden ajateltiin olevan yksilön yhtäaikaista ominaisuuksia, joista toinen on voitolla. Maskuliinisuuden ollessa voitolla ihmisestä tuli mies, olipa tämä biologiselta ominaisuudeltaan kumpi tahansa. Bruce R. Smithin mukaan naismaisuuksien tai epämiehekkyyden uhan koettiin olleen aina läsnä varhaisella uudella ajalla. Maskuliinisuudessa oli kyse ”sopimuksesta ja olosuhteista”. (B. R. Smith 2000, 4, 106–107.) Hyvä esimerkki tällaisista sopimuksista ja olosuhteista on jo edellä mainittu kuningatar Elisabet, joka oli tarvittaessa joko ”neitsytkuningatar” tai ”miehinen hahmo” (Davis 1993, 170–171). Elisabetin sopimuksellinen

---

<sup>49</sup> Ks. Salomäki 2011, erityisesti luku 2. ”Sukupuolieron käsityksiä: Antiikki-renessanssi”, 39–93. Judith Butlerin *Hankalasta sukupuolesta* alkaen sukupuolen- tai feministisessä tutkimuksessa on ollut ongelmallista puhua kahdesta sukupuolesta. En ota kantaa siihen, kuinka monta eri sukupuolta on tai miten ”sukupuoli” määritellään nykyisin, vaan käytän jakoa mies/ nainen tai maskuliininen/feminiininen sellaisena kuin se tulkitsemisani teksteissä ja konteksteissa esiintyy. Ks. esim. ”Suomentajilta” *Hankalasta sukupuolesta*, 2006 ja Rojola 2004, 29.

maskuliinisuus tulee esiin myös Baconin tekstissä. Hän kirjoittaa *Advancement of Learningissa* ensinnäkin (suoraan Jaakko I:lle kohdistettuna) ”kahdesta oppineesta ruhtinaasta (”princes”), jotka ovat hänen mukaansa ”teidän Majesteettinne ja kuningatar Elisabet, kuten Castor ja Pollux” (O IV, 15; S Vol. III, 274).<sup>50</sup>

Myöhemmin samassa teoksessa Bacon palaa aiheeseen ja sanoo Elisabetin olleen ruhtinas (”prince”), jolle jopa Plutarkhoksen olisi, mikäli olisi elossa, vaikeaa keksiä rinnastuksia muiden naisten joukosta. Kuningatar oli myös ”harvinainen jopa maskuliinisten ruhtinaiden parissa” (O Vol. IV, 42; S Vol. III, 306–307).<sup>51</sup>

Epämiehekkyyden uhka koski tietysti vain biologisen määritelmän mukaisia miehiä. Kuten edellä kerroin, tuolloin uskottiin biologisesti määritellyn naisen voivan muuttua ruumiillisesti mieheksi. Toisaalta tuon ajan miesten ajattelussa jo naisen rakastaminen saattoi tarkoittaa naiseksi tulemistä, tai ainakin siltä se saattoi tuntua. (B. R. Smith 2000, 107). Tämä naiseksi tuleminen ei voinut olla ruumiillista, koska miesruumis oli sukupuolen malli. Garrett P. J. Eppin mukaan tärkeintä miehelle maskuliinisuudessa oli kontrollin säilyttäminen. Naisen seurassa olemisen tuli olla kontrolloitua, kontrollin menettämisen tai ylipäänsä liiallisen naisen seuran ajateltiin altistavan naismaisuukselle. Mies säilyi ruumiillisesti miehenä, mutta hänen sosiaalinen sukupuolensa – joka tuolloin oli erilaisessa roolissa kuin modernia aikana – oli uhattuna. Epämiehekkyyden tai naismaisuuksien katsottiin taas edelleen johtavan miehen epämiehekkyyteen käyttäytymiseen, sodomiaan.<sup>52</sup> Tämä uhkakuva näkyy William Shakespearen ja muiden saman ajan näytelmäkirjailijoiden näytelmissä. (Epp 2000, 307, 310–311; B. R. Smith 2000, 107. )

Sosiaalinen sukupuoli, joka tuolloin tarkoitti maskuliinisuutta tai sen puutetta, oli varhaisella uudella ajalla esittämistä, eräänlainen performanssi. Se oli myös sosiaalisen kanssakäymisen tulos (Shepard 2003, 11). Euroopassa vuosien 1500 ja 1650 välillä painettiin esimerkiksi lukuisia opaskirjoja miehen oikeanlaisesta käyttäytymisestä. Myös lukuisat suositut sanonnat miehenä olemisesta määrittivät miehen olemusta. Maskuliinisuus määrittyi keskiajalla ja varhaisella uudella ajalla vastakohtaisuuksilla. Olla maskuliininen oli jotain muuta kuin olla nainen, kuten jo edellä on tullut ilmi. Maskuliinisuuden vastakohtana olivat myös sosiaalisen luokan

---

<sup>50</sup> ”(...) two so learned princes, queen Elizabeth and your Majesty, being as Castor and Pollux (...)” (S Vol. III, 274). Castor ja Pollux ovat kreikkalaisen mytologian mukaan Zeuksen ja Ledan kaksospojat (Vickers 2008, 592).

<sup>51</sup> ”(...) queen Elizabeth, your immediate predecessor in this part of Britain; a prince that, if Plutarch were now alive to write lives by parallels, would trouble him (...) to find for her a parallel amongst women. (...) [A]nd rare even amongst masculine princes (...)” (S Vol. III, 306–307).

<sup>52</sup> Robert A. Nyen mukaan ”sodomialla” itseasiassa tarkoitettiin kaikkea normaalista naisen ja miehen välisestä seksuaalisesta kanssakäymisestä poikkeavaa seksuaalista käyttäytymistä (Nye 2004, 15).

alemmat jäsenet, ulkomaalaiset tai sodomiitit. D. Vance Smithin mukaan esimerkiksi Danten *Jumalaisessa näytelmässä* jälkimmäisten kohtalona oli olla alati liikkeessä. Tällainen miesruumis oli pakotettu päämäärättömään aktiivisuuteen, ”liikkeeseen vailla [mieheksi] tulemista”. Homoseksuaalinen mies ei toteuttanut miehen luontoa eikä ihmisen keskiajalla materiaalisena olentona voitu ajatella toimivan vastoin luonnonlakeja. Miehen luonnonlakien mukainen tehtävä oli tuottaa jälkeläisiä. Toisaalta renessanssiajan ja varhaisen uuden ajan miehet pitivät juuri toisen miehen ystävyyttä tavoittelemisen arvoisena. Bruce R. Smith toteaa tuon ajan miesten kannalta olleen valitettavaa, että ystävyyttä osoitettiin tavoilla, joita pidettiin osoituksena sodomiasta. Tällaisia miestenvälisen ystävyyden osoituksia olivat esimerkiksi ”kouraisu, syleily” ja ”suudelma”. (B. R. Smith 2000, 37, 104, 123; D. V. Smith 2000, 12–14.)

Miestenvälinen ystävyys ei kuitenkaan voinut kohdistua kehen tahansa mieheen. Bruce R. Smithin mukaan varhaisen uuden ajan Englannissa oli tärkeää määrittää miehen aika ja paikka. Paikka määrittyi sen mukaan mihin oli syntynyt, ja mihin yhteisöön, tai kansaan, sen mukaisesti kuului. Aikaa kuvasi miehen sukupuu, tai sukujuuret. Syntyperään ei vielä tuolloin liittynyt sellaisia arvottamisia kuin ihonväri tai muu biologisesti erottava piirre. Englantilaisen syntyperä oli useimmiten selvä, sekä paikka että aika olivat tiedossa. Suhde ulkomaalaisiin oli uhka englantilaisen miehen maskuliinisuudelle joko siitä syystä, että heitä ei voinut yhdistää tiettyyn paikkaan, tai siitä syystä, että heidän sukujuuriaan ei voinut tietää. Kyse ei ollut siitä, oliko ulkomaalainen afrikkalainen vai mannereurooppalainen. Kyse oli siitä, että hän ei ollut englantilainen. (B. R. Smith 2000, 114–115.) Ihonväri kertoi kuitenkin jotain jo tuolloin. Claire Sponsler toteaa ”mustuuden” myöhäiskeskiajan Englannissa olleen merkki alemmasta sosiaalisesta luokasta. Se, johon ihonväriltään tummaa verrattiin, oli valkoinen yläluokkainen mies. Mustuuden ja naiseuden ajateltiin edustaneen ”luontaista alempiarvoisuutta”. (Sponsler 2000, 335.) Varhaisen uuden ajan mies pystyi vahvistamaan omaa maskuliinisuuttaan vertaamalla sitä sellaiseen, jolla sitä ei ajateltu olevan, ainakaan yhtä paljon (B. R. Smith 2000, 117).

Varhaisen uuden ajan maailma oli hierarkkinen. Englantilaisen miehen sosiaalista statusta pidettiin pysyvänä tämän synnyttyä tiettyyn sukuun ja paikkaan. 1500-luvun lopun Englannissa katsottiin olleen neljä erilaista tasoa, johon miehet kuuluivat. Ensimmäisellä tasolla olivat herrasmiehet, joiden ei tarvinnut työskennellä elantonsa eteen (yläluokka), sen jälkeen seurasivat kaupunkilaismiehet, porvarit,

heidän jälkeensä maanviljelijät ja talonpojat, viimeisimpänä työläiset. Bruce R. Smith esittää, että esimerkiksi William Shakespeare (ja tämän seurue) poikkesi käytännössä tästä jaottelusta. Shakespeare oli samanaikaisesti sekä herrasmiesten palvelija että porvari tulojensa vuoksi, mutta hänen pyrkimyksensä oli tulla herrasmieheksi. Shakespeare oli siten asemassa, jossa hän pystyi – muiden aikalaistensa tavoin – vertaamaan itseänsä sekä alempiin että ylempiin luokkiin kuuluneisiin miehiin, mutta samalla kuului näihin kolmeen erilaiseen luokkaan samanaikaisesti. (B. R. Smith 2000, 117–119.) Toisaalta Keith Wrightsonin mukaan ”herrasmiehet” terminä viittasi yhtenäiseen ryhmään, joka jakoi saman sosiaalisen aseman lisäksi kiinnostuksen samanlaisiin asioihin.<sup>53</sup> Tällaista yhtenäisyyttä ei ollut muissa yhteiskuntaluokissa, vaikka esimerkiksi köyhistä puhuttiinkin yhtenä ryhmänä. Herrasmiehet erottuivat muista ihmisistä, mutta herrasmieheksi pääseminen ei ollut toisaalta mahdotonta, kuten edellä oleva esimerkki Shakespearesta kertoo. Herrasmiesten joukossa oli erilaisia näkemyksiä, mutta se pikemminkin vahvisti ryhmän itsenäisyyttä. (Wrightson 1993, 23.) Herrasmiehet tunnistivat toisensa arvioimalla ja tarkastelemalla kunkin esiintymistä ja ulkoasua (Peltonen 2001, 6).

Olen edellä käynyt läpi niitä henkilöryhmiä, jotka toisaalta uhkasivat varhaisen uuden ajan miehen maskuliinisuutta mutta toisaalta määrittivät sitä. Edellä oli joitain esimerkkejä siitä, mitä maskuliinisuudelle aiheutuva uhka voisi olla. On kuitenkin tärkeää syventyä vielä tarkemmin siihen, miten maskuliinisuuden uhka ja määrittely varhaisen uuden ajan yhteisössä tarkoittivat käytännön tasolla, miten ne toimivat. Bruce R. Smithin mukaan binaariset vastakkainasettelut eivät ole vakaita, vaan mielivaltaisia tai satunnaisia. Varhaisella uudella ajalla maskuliinisuuttaan määrittävä mies tarvitsi kohteen, johon verrata itseään. Hän tarvitsi naista osoittamaan, ettei ole tämän kaltainen. Samoin oli ulkomaalaisen, sodomiitin tai alemman luokan miehen suhteen. Määrittelyyn tarvittavan vastapuolen kanssa seurustelu oli kuitenkin vaarallista, koska mies saattoi liukua maskuliinisuudestaan liian kauas. Hän saattoi alkaa näyttää vastakkainasettelun toiselta osapuolelta, ainakin muiden silmissä. (B. R. Smith 2000, 126–127.) Maskuliinisuus tuona aikana olikin esittämistä ja sosiaalista, kuten jo edellä on käynyt ilmi.

---

<sup>53</sup> Simin mukaan tyypillinen renessanssimies esitteli taitojaan taisteluissa, harrasti urheilua, soitti erilaisia instrumentteja, tanssi ja lauloi sekä oli osallisena älykkäissä piireissä (Sim 2010, xvii). Tällainen kuvaus sopii osittain myös Baconin ajan herrasmiehen kuvaukseksi.

## 4. Luonnonfilosofia, uskonto ja yhteiskunta Baconin aikana

Baconin kirjallisessa tuotannossa luonnonfilosofia, uskonto ja englantilainen yhteiskunta muodostavat kokonaisuuden, jonka ymmärtämiseksi näitä kaikkia osaluokkia on syytä tarkastella erikseen. Aloitan luonnonfilosofiasta, sen jälkeen siirryn katsomaan uskontoa ja varsinkin Englannin kirkon muutosta ”Elisabetin kirkosta” Jaakko I:n aikaan. Molempien hallitsijoiden aikana oli olemassa millennialistista uskonnollisuutta, jota esittelen lyhyesti uskonto-luvun lopuksi. Tarkastelen jonkin verran myös sitä, miten kirkon, ja muut uskonnollisuuteen liittyvät, muutokset ilmenevät Baconin omassa elämässä. Lopuksi käyn läpi varhaisen uuden ajan Englannin yhteiskuntaa Baconin näkökulmasta. Luvun pääpaino on Baconin henkilöhistorian lisäksi tuon ajan englantilaisen yläluokan yhteiskunnallisissa – ja maskuliinisissa – käytänteissä.

### 4.1. Luonnonfilosofia ja luontokäsitys

Tässä luvussa tarkastelen luonnonfilosofiaa ja luontokäsitystä varhaisella uudella ajalla. Useiden tuhansien vuosien ajan ajattelua, jota nykyisin kutsumme tieteenksi, edelsi luonnonfilosofia. Luonnonfilosofia määriteltiin kuitenkin sen sisällön mukaan, ei metodien, kuten nykyaikainen tiede. Luonnonfilosofialla tarkoitettiin erilaisia uskomuksia luonnosta ja käsityksiä siitä miten se toimi. Usein uskonto, runous ja myytit sekoittuivat luonnonfilosofiaan. (Whitfield 1999, 7.) Esitän mahdollisia syitä siihen, miksi Baconin ajan ihmiset ajattelivat luonnosta ja sen tutkimisesta siten kuin ajattelivat. Luonnonfilosofia, tai filosofia ylipäätään, on osa laajempaa sivistyksellistä ja tiedollista toimintaa. Siksi luonnonfilosofiasta puhuttaessa on hyvä ymmärtää sen kuuluneen osana koko varhaisen uuden ajan tietämisen ja oppimisen kulttuuriin. Tuo kulttuuri kuului tosin vain pienelle osalle koko väestöstä. Suurin osa eurooppalaisista vuonna 1600 oli luku- ja kirjoitustaidottomia, noin 60–70 prosenttia, ja näistä jopa yli 90 prosenttia oli naisia. Luku- ja kirjoitustaitoisten opetus yliopistossa oli samankaltaista koko Euroopassa. (Tuck 1998, 10–11.)



Keskiajan yliopistoissa opiskeltiin ensinnäkin yleisiä aiheita, tai ”vapaita taiteita”, kuten runoutta, historiaa, puhetaitoa, tähtitiedettä ja filosofiaa. Oikeustiede, lääketiede, ja teologia olivat ammatillisia ja ”ylempiä aineita”. 1400-luvun alkuun asti vaikutti vahva humanismi, joka korosti ihmiskeskeisyyttä vastakohtana skolastikkojen hierarkia-ajattelulle. Humanistisia oppiaineita olivat myös mekaaniset taidot, kuten maalaaminen, kuvanveisto ja rakentaminen. Myös tulenkäyttö ja maanviljelys kuuluivat mekanistisiin taitoihin. (Kaartinen 1994, 52; Mäkinen 2005, 35; Tuck 1998, 15.) Keskiajan lopulla yliopisto-opinnot muuttuivat siten, että uuteen kandidaatin tutkintoon sisältyivät retoriikka, kielioppi, perusmatematiikka ja Aristoteleen logiikkaan liittyneet teokset. Maisteriopintoihin tähänneet opiskelivat Aristoteleen luonnonfilosofiaa, metafysiikkaa ja moraalifilosofiaa. (Tuck 1998, 15.)

Kirjapainotaidon keksiminen mahdollisti uusien ajatusten nopean leviämisen. Toisaalta nämä uudet ajatukset olivat usein antiikin filosofian uudelleen löytämistä. 1500-luvun vaihteessa kuitenkin palattiin osittain maailmankaikkeuden näkemiseen hierarkkisena. Tähän vaikutti uusplatonismin leviäminen, joka taas vaikutti vahvasti mikro- ja makrokosmosajatteluun ja magian ja astrologian harrastamiseen. 1500-luvun kuluessa myös aristotelismi alkoi saada yhä laajempaa kannatusta filosofiassa. Se johti logiikan, luonnonfilosofian ja tieteen metodologian suosioon filosofisessa ajattelussa. Samaan aikaan keskiajalla väheksytyt ja inhotut mekanistiset taidot alkoivat saada arvostusta. Filosofit halusivat korostaa filosofian hyödyllisyyttä ja teorialt pelkästään niiden itsensä vuoksi haluttiin unohtaa. Heikki Mikkelin mukaan haluttiin kehittää ”tieteiden perimmäistä ykseyttä korostavia oppeja”, jolla voitaisiin jäsentää paremmin uutta maailmaa koskeva aineisto. Kehitys oli saanut alkunsa 1400-luvun humanismista. Renessanssiajattelun voi nähdä skolastiikan ja humanismin väliseksi taisteluksi. Platonin ja Aristoteleen oppien puoltajat kiistelivät keskenään, mutta 1500-luvun alun Euroopassa kiistat kirkon kanssa filosofian ja teologian suhteesta olivat keskeisiä. (Mikkeli 1999, 161–162.)

Aristoteelisen filosofian vaihtuessa yhä enemmän 1500- ja 1600-luvuilla uudenlaiseen filosofiaan, kulki mukana koko ajan magia ja maaginen ajattelu. Alkemiaallinen kirjallisuus 1600-luvulla sisälsi poimintoja Genesiksestä ja uudistumisesta. Teoksissa kerrottiin paljon metalleista ja niiden muuttamisesta, mutta niiden kerronnassa oli samoja elementtejä kuin kristillisissä teksteissä. (Briggs 1989, 72–74.) Aristoteelisen filosofian kritiikistä ei seurannut suoraa hyppäystä niin sanottuun moderniin länsimaiseen tieteeseen. Tuon ajan filosofit halusivat hallita luontoa ja sen voimia, ja sekä magia että alkemia tarjosivat siihen avun. (Brooke

1991, 62–63.) Tämä halu perustui kuitenkin muuhun kuin puhtaaseen filosofiaan. Nimittäin Genesiksen luomiskertomukseen perustuen tuolloin ajateltiin maailman olleen luotu ihmisen takia ja muiden lajien tarkoituksena olleen tyydyttää tämän tarpeet (Thomas 1984, 17).

Useasti magian ja alkemian inspiraation lähteenä toimi tekstikokoelma *Corpus Hermeticum*. Eräs luonnonfilosofian suuntauksista oli juuri hermetisismi. Luonnon näkymättömien voimien uskottiin vastaavan magneettia. Niiden ajateltiin pystyvän toimimaan kaukaa ja läpäisemään säteillään materiaaliset olennot. Hahmo, joka vaikutti renessanssiajan magiaan ja alkemistiseen ajatteluun oli filosofi Marsilio Ficino (1433–99), joka käänsi ja toi tietoisuuteen *Corpus Hermeticumin* 1400-luvun lopulla. Ficinon näkemyksen mukaan kivien, yrttien ja tuoksujen voimat olivat sekä luonnollisia että jumalallisia. Renessanssin ja uuden ajan alussa varsinkin sairauksien parantamisessa, ja/tai yrttiparantamisessa, käytettiin alkemiaa ja esoteerista tietoa. Lääketiede (tai tuolloin enemmänkin lääkitseminen) ja magia tarkoittivat samaa. Tämä näkyy selvästi Paracelsuksen kehittämässä lääketieteessä, joka korvasi vähitellen Galeniuksen opit. (Brooke 1991, 63–64, 67; Gaukroger 2001, 7; Matthews 2008, 16; Whitfield 1999, 93.)

Vielä 1600-luvulla filosofian historia käsitettiin yleisesti 1200-luvulla eläneen englantilaisen filosofin Roger Baconin kehittämän mallin mukaisena. Roger Baconin filosofian historian mukaan ensimmäinen filosofi Aadam oli saanut Jumalalta filosofian perusteet. Syntiinlankeemuksen ajateltiin vaikuttaneen niin, että Aadamin filosofia lähes katosi. Tämän filosofian katsottiin kuitenkin tulleen ihmisten tietoisuuteen uudelleen joidenkin ”viisaiden miesten” vaikutuksesta. Näihin viisaisiin kuuluivat esimerkiksi antiikin Kreikan ja Rooman mytologioiden Prometheus, Atlas, Mercurius ja Hermes. Filosofian ajateltiin ilmestyneen esiin jälleen Vanhassa testamentissa kerrotun kuningas Salomonin aikana ja siirtyen antiikin Kreikan filosofien, Demokritoksen, Platonin ja Aristoteleen tietoisuuteen. (Gaukroger 2001, 75.)

Suurin osa väestöstä Tudorien ajan Englannissa oli maanviljelijöitä. 1500-luvun alun Englannissa maanviljelys alkoi pikkuhiljaa muuttua lampaiden hoidoksi, ja aikaisemmin viljelty maa muuttui laidunmaaksi. (Ridley 2002, 163.) Eri osissa maata vallinneet erilaiset olosuhteet maaperässä vaikuttivat kuitenkin siihen viljeltiinkö maata vai käytetettiin sitä lampaiden laiduntamiseen. (Wrightson 1993, 37–38). 1600-luvun alussa maankäyttö lampaiden tai muun karjan laiduntamiseksi alkoi saada yhä enemmän kritiikkiä. Syy oli uskonnollinen: Jumala oli antanut

ihmiselle maan, jota tuli viljellä, eikä jättää joutomaaksi. (Thomas 1984, 254–255.) Myös käsitys siitä, mikä oli ”luonnollista” vaihteli sen mukaan elikö henkilö maanviljelys- vai laiduntamiskulttuurissa. Toisaalta kummankaan kulttuurien puolustajat eivät pitäneet erämaata, villiä luontoa, luonnollisena tai ylipäättään luontona. (Hiltner 2011, 13.) Varhaisen uuden ajan Englannin kirjallisuudessa ei yleensä myöskään kuvata maaseutua todenmukaisesti, vaan oikea maalaismaisema korvattiin pastoraalisella maisemakuvauksella (Nicholl 2005, 27).<sup>54</sup> Sama ilmiö on näkyvissä myös tuon ajan kuvataiteessa, jossa ihanteellisen maiseman kuvaus yleistyi.<sup>55</sup> Reformaation myötä myös entisten luostarien suuret puutarhat tulivat englantilaisten tietoisuuteen. Se vaikutti osaltaan siihen, että puutarhanhoidosta sekä luonnon havainnoinnista ja puutarhanviljelystä tuli suosittua Elisabetin ajan Englannissa. (Bate & Thornton & Allen 2012, 24, 29–30.)

#### 4.2. Uskonto Englannissa varhaisella uudella ajalla

Yhteiskunta ei ole koska staattinen, vaan jatkuvassa muutoksen tilassa (Wrightson 1982, 12). Baconin elinaika, alkaen 1560-luvulta ja jatkuen 1620-luvulle, on ajanjakso jolloin Englantia hallitsi yksi kuningatar ja kaksi kuningasta. Näitä hallitsijoita yhdisti kristinuskon protestanttinen suuntaus. Uskonto olikin ehkä ainoa ideologia, joka yhdisti heitä, mutta kenenkään kolmen suhde siihen ei ollut samanlainen. He olivat erilaisia persoonina, ja siten myös valtio, jota he kulloinkin hallitsivat, oli erilainen. Varsinkin näiden hallitsijoiden suhteet yhteiskuntaan ja sen jäseniin poikkesivat toisistaan. (Ks. esim. Miller 2006, 19, 23–35, 67–69.)

Baconin ajan uskonnollista kenttää ja ajattelua ei ole helppoa hahmottaa tämän päivän näkökulmasta. Ensinnäkin, uskonto ja uskonnolliset käytänteet mielletään usein nykyaikana yksityisasiaksi (Taira 2015 [2006], 22). Nykyisin esimerkiksi monet lapset kasvatetaan ilman minkäänlaista uskonnollista vakaumusta. Näin ei ollut Baconin aikana. 1500-luvun Englannissa uskonto vaikutti kaikkiin

---

<sup>54</sup> Charles Nichollin mukaan Shakespeare on poikkeus, sillä tämä kuvaa teoksissaan paljon englantilaista maaseutua (Nicholl 2005, 27).

<sup>55</sup> Kirjallisuuslähteeni eivät sano tätä suoraan, mutta tämän voi päätellä tuon ajan taidetta tarkastelemalla. Esimerkiksi Baten, Thorntonin ja Allenin teoksessa *Shakespeare's Britain* on kuva Isaac Oliverin (n. 1613–1614) maalaamasta miniatyyrimuotokuvasta (”Portrait Miniature of Edward Herbert, 1st Baron Herbert of Cherbury”), jossa runoilija ja filosofi, lordi Edward Herbert loikoilee varjoisan metsän aukiolla, takanaan virtaava puro. (Ks. Bate & Thornton & Allen 2012, 28–29.)

jokapäiväisiin toimiin, kuten perheen taloudelliseen ajatteluun, lasten koulutukseen ja näkemykseen auktoriteetista (Sim 2010, 117). Tuolloin myös uskonnolla lähes aina viitattiin kristinuskoon. Kristinuskoon oli varhaisella uudella ajalla kuitenkin jakautunut moniin opiltaan erilaisiin kirkkokuntiin. Baconin ajan Englannissa eli sekä roomalaiskatolista kirkkoa kannattavia että protestanttisen kirkon eri suuntausten jäseniä. (Jones 2002, 1.) Baconin perhe on hyvä esimerkki siitä, miten tuon ajan Englannissa jopa perheen sisällä saatettiin uskonasioista olla montaa mieltä. Ensinnäkin Francis Baconin vanhemmat edustivat erilaisia kristillisiä suuntauksia. Baconin äiti, Anne Bacon (n. 1528–1610), oli puritaani ja isä, sir Nicholas Bacon (1510–1579) kannatti maltillista protestanttisuutta. Hän oli kääntynyt katolilaisesta protestantiksi opiskellessaan Cambridgessa 1520-luvun lopulla. Nicholas Baconin pojat hänen ensimmäisestä avioliitostaan Nicholas (n. 1540–1624), Nathaniel (1547–1622), ja Edmund Bacon (1548–1618), olivat isänsä uuden vaimon tavoin puritaaneja. Anne ja Nicholas Baconin esikoinen, Anthony Bacon (1558–1601), oli aluksi harras protestantti, mutta hänestä tuli katolista uskoa suvaitseva, todennäköisesti manner-Euroopassa viettämänsä ajan vuoksi. (Jones 2002, 53–54.)

#### 4.2.1. Elisabetin kirkon aika

Englannissa virallinen, tai valtion, kirkko oli samalla kulloisenkin hallitsijan kirkko ja erityisesti tämä seikka vaikutti vahvasti kirkolliseen ja uskonnolliseen elämään. Englantilaisille oli selvää, että hallitsija päätti uskonasioista kuten kaikista muistakin alamaisiaan koskeneista asioista. Hallitsijan uhmaaminen uskontoon liittyen tarkoitti paitsi rangaistusta tässä elämässä myös kuoleman jälkeisessä elämässä. Oikea uskonto oli kulloisenkin Englannin hallitsijan päätettävissä. (Ridley 2002, 69–70.) Tämä näkyi Elisabetin tullessa valtaan vuonna 1558 sisarpuolensa Marian jälkeen. Hänen ensimmäisenä tehtävänä oli hoitaa Englannin kirkko ajan tasalle. Suurin osa väestöstä oli katolilaisia, vaikka kuningas Henrik VIII:n vuonna 1527 aloittamasta uskonnon puhdistuksesta oli yli kolmekymmentä vuotta. Katolilaisten suuri määrä johtui ennen kaikkea kuningatar Marian hallituskauden (1553–1558) toimista. Marian lyhyenä hallitus kautena poltettiin noin 300 protestanttia. Elisabet aloitti toimintansa kuningattarena palauttamalla käyttöön englanninkielisen *Raamatun*.

Englantilaisten luettavana oli John Knoxin ja tämän kumppanien laatima englanninkielinen käännös, *Geneva Bible* 1560. (Ridley 2002, 20, 73; Vickers 2008, 494.)

Elisabet olisi halunnut säilyttää itsellään Henrik VIII:n ajoista olleen nimityksen ”Supreme Head of the Church”, kirkon ylin johtaja, mutta tähän lähinnä maallikkopuritaaneista koostunut parlamentin alahuone ei kuitenkaan suostunut. Myös Yorkin katolinen arkkipiispa vastusti vuonna 1559 kyseistä nimitystä, koska Elisabet oli nainen eikä nainen voinut toimia pappina tai muissa kirkollisissa tehtävissä. Ylivaltalain, ”Act of Supremacy”, mukaan hallitsijan arvonimeksi tuli ”Supreme Protector of the Church”, kirkon korkein suojelija. Lailla lakkautettiin myös paavin valta Englannissa. Vaikeudet kirkollisessa uudistuksessa johtuivat maallikkopuritaaneista, ei niinkään papeista. Ensimmäistä kertaa Henrik VIII:n aloittamien kirkollisten uudistusten jälkeen hallituksen ja hallitsijan täytyi noudattaa parlamentin tahtoa. Elisabet olisi halunnut säilyttää veljensä, kuningas Edvard VI:n ensimmäisen rukouskirjan mahdollisimman vähäisin muutoksin, parlamentti taas halusi vuoden 1552 rukouskirjan käyttöön. Kompromissina oli modernisoitu versio vuoden 1552 rukouskirjasta. Vuoden 1559 ”kompromissi-rukouskirja” määrättiin yhdenmukaisuuslaissa, ”Act of Uniformityssä”, ainoaksi laillisen jumalanpalveluksen perustaksi. Vuonna 1563 39 artiklaa vahvistivat kalvinilaisen protestanttiteologian läpimurron. Elisabetin kirkossa oli siten protestanttinen oppi, perinteinen eli katolinen kirkkojärjestys, ja lisäksi kirkon tuli toimia kuten kuningatar määräsi. Suurin osa papistosta alistui kruunun ja parlamentin alaisuuteen, koska saivat esimerkiksi edelleen päättää kirkollisten menojen toimittamisesta. (Loewenstein & Witmore 2015, 2; Ridley 2002, 73, 298; Vickers 2008, 494–495.)

Vuonna 1570 paavi Pius V julisti Elisabetin pannaan ja kirkonkiroukseen. Paavin julistuksen mukaan Elisabet ei ollut oikea kuningatar, koska Henrik VIII oli eronnut ensimmäisestä vaimostaan ja nainut Elisabetin äidin. (Miller 2006, 17.) Elisabetin hallinto katsoi paavin puolelle asettumisen vihamielisyydeksi valtiota vastaan. Useimmat englantilaiset valitsivatkin kuningattaren puolen. Paavi lähetti Englantiin jesuiittaveljiä ylläpitämään katolilaista uskoa 1570-luvulla. Se riitti siihen, että Englannin kirkon sisällä saatiin syntymään taisteluita, jolloin kompromisseihin ei ollut enää mahdollisuutta. Katolinen kirkko alkoi toimia Englannissa maan alla. Katoliset papit, jotka jäivät kiinni, tuomittiin maanpetoksesta ja mestattiin. Elisabetille kyse oli siitä, oltiinko hänen puolellaan vai häntä vastaan. (Heal 2015, 42–45.) Hänen hallintokautenaan tuli jokaisen auktoriteettiasemassa olleen vannoa

vala, jonka mukaan kuningattarella oli ylin valta Englannin kirkossa. Valan vannominen koski pappien lisäksi kaikkia niitä, jotka toimivat virallisissa tehtävissä, kuten kansanedustajia parlamentissa ja ammatti-asianajajia. Kieltäytymisestä seurasi syyte maanpetoksesta ja kuolemanrangaistus. (Ridley 2002, 229.) Katolinen aines saatiin kitkettyä maasta pois, mutta puritanismi sai enemmän jalansijaa kirkossa ja yhteiskunnassa. Kirkon uudistaminen oli radikaalien puritaanien mielestä liian vähäistä, koska Englannin kirkko muistutti edelleen Rooman kirkkoa. Vaikka kuningatar ei pitänyt puritaaniprotestanteista, hän joutui usein taipumaan näiden vaatimuksiin. Tilanne kärjistyi Maria Stuartin ja Skotlannin tilanteen takia. Kansalaiset alkoivat vaatia Elisabetin vankina Englannissa vuosia eläneen katolisen Maria Stuartin mestaamista. Elisabet taipui lopulta ja Maria mestattiin vuonna 1587. (Miller 2006, 17.)

Brian Vickersin mukaan tapahtumat 1580-luvun lopulla ovat olleet myös Baconin kirjoituksen ”An Advertisement Touching the Controversies of the Church of England” taustalla (Vickers 2008, 496).<sup>56</sup> Se on todennäköisesti kirjoitettu kesällä 1589 vastauksena sir Christopher Hattonin kappalaisen ja tulevan Lontoon piispan Richard Bancroftin (1544–1610), helmikuussa 1589 julkaistuille saarnoille. Saarnoissaan Bancroft esimerkiksi katsoi puritaanien olevan ”väärä profeettoja” ja varoitti näiden tyrannisoivan sekä hallitsijoita että kansaa. Saarnat liittyivät siihen, että Martin Marprelate nimellä oli julkaistu Englannin kirkon piispoja ivaavia pamfletteja vuosina 1588–1589. Bancroft oli myös palkannut yliopistotaustaiset John Lylyn ja Thomas Nashen kirjoittamaan pilkallisia vastapamfletteja Marprelatesta. Bacon, joka vuonna 1589 istui parlamentissa Liverpoolin edustajana, näyttää kirjoituksessaan asettuvan Englannin kirkon piispoja vastaan. Tämä ei Vickersin mukaan todennäköisesti ole ollut kuitenkaan Baconin tarkoitus. Pikemminkin Baconin tarkoitus on ollut molempien osapuolien vihamielisyyksien lopettaminen. Kirjoitusta ei julkaistu Baconin elinaikana, mutta siitä levisi lukuisia kopioita, jotka olivat molempien osapuolien tiedossa. Molemmat tahot käyttivät kirjoitusta oman asiansa puolustamiseen. Bacon vaikutti muun käytöksensä perusteella olleen enemmän puritaanien kannattaja.<sup>57</sup> Opiskellessaan Gray’s Inn’issa hän kävi äitinsä kanssa kuuntelemassa puritaanisen William Traversin saarnoja Templen kappelissa. (Peltonen 2007, 4–6; Vickers 2008, 494–498.)

---

<sup>56</sup> O Vol. I, 139–195; S Vol. VIII [LL Vol. I], 74–95.

<sup>57</sup> Markku Peltosen mukaan Bacon oli lähellä ryhmää, joka piti itseään ”kansainvälisinä protestantteina” (Peltonen 2001, 13).

1590-luvulla katolisia vastaan ei enää säädetty uusia lakeja, ja vanhojen lakienkin mukaisia teloituksia suoritettiin vähemmän (Hylson-Smith 1996, 90–91). Katolilaisten asema ei siitä huolimatta ollut helppo. Katolilaisten oli kuitenkin käytännössä helpompi toimia pääkaupungissa kuin maaseudulla. Katolilaiset papit pitivät messuja vuokraamissaan tai ostamissaan kiinteistöissä, joiden salassa pitämiseen paikalliset katoliset maallikot osallistuivat. (Heal 2015, 71.)

#### 4.2.2. Jaakko I:n kirkot

Elisabetin kuoltua vuonna 1603 valtaistuimelle nousi Skotlannin kuningas Jaakko VI, Maria Stuartin poika, josta tuli Englannin Jaakko I. Elisabet valitsi kuolinvuoteellaan katolisen serkkunsa protestanttisen pojan seuraajakseen. Elisabetin ja tulevan kuninkaan protestanttisuus kuitenkin poikkesivat toisistaan, kuten myös Englannin ja Skotlannin kirkkojen reformaatiot prosesseina. Jaakko I erosi Elisabetista siten, että oli saanut kalvinistisen uskon mukaisen kasvatuksen ja myös siksi, että hän oli todella kiinnostunut teologiasta. (Miller 2006, 1, 19, 32.)

Englannissa kirkon reformaation oli aloittanut kuningas ja se oli toteutunut parlamentin säätämillä laeilla. Skotlannissa taas reformaatio oli ollut hallitsijasta riippumaton tapahtuma. Skotlanti oli omaksunut presbyterisen protestanttisuuden mallin. Skotlannin kirkko ei ollut piispojen johtama, kuten Englannin kirkko, vaan seurakunnat olivat itsenäisiä. Kirkollisissa toimituksissa pappia avustivat maallikot ja diakonit. Seurakunnat valitsivat keskuudestaan edustajansa alueellisiin kirkolliskokouksiin. Niistä taas valittiin edustajat yleiskokoukseen, joka käytännössä toimi Skotlannin kirkon ylimpänä vallankäyttäjänä. Kirkko olisi voinut olla hallitsijan hyvä tuki valtion järjestyksen ylläpidossa, mutta John Millerin mukaan se oli kiinnostunut vain ”jumallisesta reformaatiosta”. Skotlannissa kirkko ja valtio olivat toisistaan erillisiä, mutta kirkon mielestä kuninkaan tuli sekä maallisissa että hengellisissä asioissa noudattaa sen ohjeita. (Miller 2006, 19–21.)

Jaakko I:n noustessa Englannin ja samalla Irlannin kuninkaaksi oli hän edelleen myös Skotlannin hallitsija. Kaikissa kolmessa valtiossa toimivat täysin erilaiset kirkot. Englannissa oli vallalla episkopaalinen, Irlannissa katolinen, ja Skotlannissa presbyterinen kirkko. Virallisten, valtaa pitävien, kirkkojen lisäksi jokaisessa valtiossa oli kirkollisia tai uskonnollisia vähemmistöjä. Englannissa

uskonnolliset vähemmistöt olivat katolisia ja presbyteerejä. (Miller 2006, 26.) Varsinkin Englannin katoliset asettivat toiveita Jaakko I:n tultua kuninkaaksi, olihan tämä ”pyhän marttyyrin poika”. Kuningas, toisin kuin Elisabet, salli kaikkien piispojen ja pappien saarnata niin halutessaan. Katoliset joutuivat kuitenkin pettymään, koska kuninkaan mukaan katolisten ja protestanttien välillä ei ollut mitään syytä eripuraan. Yksi osoitus katolisen siiven pettymyksestä oli ”Gunpowder Plot”, ruutisaliitto, jonka tarkoituksena oli räjäyttää kuningas ja parlamentti. (Marshall 2015, 54; Miller 2006, 32.) Bacon ei mielellään puuttunut uskonnollisiin kiistoihin. Esimerkiksi vuonna 1610, hänen joutuessaan syyttämään katolilaisia vastarintateoreetikkoja, Bacon totesi näiden mielipiteiden olleen enemmänkin ”inhottavia kuin kiistanalaisia” (Peltonen 2007, 27).

Vuonna 1610 Jaakko I kertoi Britannian parlamentin alahuoneelle Jumalan luoneen monarkian. Asia ei ollut mitenkään uusi, mutta kuningas tähdensi nyt, että vakiintuneissa kuningaskunnissa myös hallitsijan tuli noudattaa lakeja. Muussa tapauksessa hallitsija muuttui hänen mukaansa tyranniksi, eikä enää noudattanut Jumalan luomaa asemaansa yleisen hyvän auktoriteettina. Toisaalta kuningas ymmärsi lain joskus eri tavalla kuin kansanedustajat. Usean kansalaisen silmissä alkoi näyttää siltä, että kuningas oli astumassa yksinvaltiuden tielle. Ja yksinvaltius toi englantilaisten mieleen paavilaisuuden. Englantilaisten huoli kasvoi vuodesta 1618, josta alkaen Euroopassa riehui kolmikymmenvuotinen sota. Sota ei saanut Jaakko I: tä asettumaan protestanttisten maiden johtoon, vaan hän päätti liittoutua katolilaisen Espanjan kanssa. Yhtenä vaikuttimena, jos ei jopa ainoana, oli se että kuninkaan tytär Elizabeth oli avioitunut 1613 Pfalzin<sup>58</sup> prinssin kanssa. (Miller 2006, 44, 54–55.) Fredrik oli myös hollantilaisen protestantin ”Vilhelm Hiljaisen” [Vilhelm I Oranialainen] pojanpoika (Croft 2003, 88). Vuonna 1620 Fredrik kruunattiin Böömin kuninkaaksi. Vaikka Jaakon mielestä, Millerin mukaan, Fredrik ”ei olisi saanut ottaa kruunua vastaan, koska protestanteilla ei ollut ollut oikeutta tarjota sitä hänelle”, halusi hän kuitenkin suojella tyttärtään ja tämän aviomiestä. Lisäksi hänen mielestään Fredrikiä ei olisi saanut syöstä vallasta Pfalzissa. Espanjalla oli edelleen valtava armeija ja yhdessä Englannin kanssa Jaakko I uskoi sen riittävän puolustamaan Fredrikin valtakuntaa. Kuningas suunnitteli naittavansa prinssi Kaarlen Espanjan prinssin kanssa, mutta tähän Englannin parlamentti ei voinut suostua, eikä tämä suunnitelma koskaan toteutunut. (Miller 2006, 54–56.) Kaarle ja

---

<sup>58</sup> Historiallinen kreivikunta nykyisen Saksan Heidelbergin alueella.



Jaakko I suunnittelivat avioliittoa kuitenkin prinsessa Henrietta Marian, Ranskan kuninkaan sisaren kanssa, mikä tarkoitti englantilaisille jälleen liittoutumista katolilaisten kanssa (Lockyer 1998, 132). Joka tapauksessa Jaakko I:n suurin saavutus Iso-Britannian hallitsijana lienee ollut se, että hän pystyi takaamaan uskonnollisen tasapainon valtakunnassa, jossa oli koko ajan kolme maata ja niiden mukaisesti kolme erilaista kirkkoa. Tosin katolilaiset olivat aina jonkin verran tyytymättömiä. (Croft 2003, 185.)

#### 4.2.3. Millenialismi

Kehittynyt merenkulkutaito ja laajentunut kaupankäynti kertoivat Baconille ja monille hänen aikalaisilleen, että Danielin profetia – ”monet harhailevat, mutta tieto lisääntyy” – (Dan. 12:4), oli toteutumassa. Tämä ajatus oli ollut vallitsevana jo reformaation alkuajoista asti, varsinkin protestanttisissa Euroopan maissa, joissa reformaatio nähtiin edeltävänä aikana tulevalle tuhatvuotiselle valtakunnalle. Danielin profetian ohella Uuden testamentin Ilmestyskirja kertoi kristityille Jeesuksen toisesta tulemisesta. Toisaalta eri kirkolliset suuntaukset erosivat myös ensinnäkin siinä miten ne käsittivät milleneriasmin,<sup>59</sup> ja toiseksi siinä miten se vaikutti näihin kristillisiin suuntauksiin ja valtioihin, joissa ne toimivat. (Popkin 2001, vii–ix.)

Useat eurooppalaiset valtiot katsoivat olevansa Jumalan valitsema kansa. Varhaisella uudella ajalla oli olemassa erilaisia näkemyksiä siitä, tulisiko uusi valtakunta ennen Kristuksen toista tulemistä vai vasta sen jälkeen. Joidenkin tutkijoiden mukaan millenialistisen uskomuksen ajateltiin tuolloin edellyttäneen parannuksia tämänpuoleisessa elämässä. Jokaisen velvollisuutena oli yrittää ennakoida mahdollisimman nopeasti tarvittavia parannuksia. Tämä ajattelu päti nimenomaan Englannissa. (Henry 2010 45–46.)<sup>60</sup> Uusi englantilainen apokalyptinen liike syntyi 1590-luvulle tultaessa. Se oli tulevaisuuteen suuntautunut liike, jossa

---

<sup>59</sup> Huom! Millenialismia ja milleneriasmia pidetään toistensa synonyymeina, mutta toisinaan millenialismia milleneriasmin alalajina (ks. esim. Davis 1981, 31–32). Kantasanana on *millenium*, latinan. *millennium*, joka kristinuskon kontekstissa tarkoittaa Uuden testamentin Johanneksen ilmestyksessä kerrottavasta tuhatvuotisesta valtakunnasta. Kyseessä on ajanjakso, jolloin Kristus hallitsee ennen Saatanan lopullista vallasta syöksemistä. (Ks. esim. Selman & Manser 1998, 132.)

<sup>60</sup> Henryn mukaan Charles Webster yhdistää ”millenialistisen” ajattelun uskonpuhdistukseen ja sen ”radikaaleihin ajattelijoihin”, kun taas Peter Harrison näkee ”aadamistisen viisauden” elvyttämisen olleen laajasti protestanttisten luonnonfilosofien” kohteena (Henry 2010, 51).

sekoittuivat brittiläis-orientoituneisuus, reformistisuus ja juutalaismyönteisyys. Samaan aikaan vaikutti toinen liike, joka oli täysin päinvastainen; apokalyptisismiä, brittiläisyyttä ja juutalaisuutta vastustava, joka syntyi ”katolilaisesta vastahistoriankirjoituksesta”. A. H. Williamsonin mukaan oli niin, että mitä enemmän englantilainen 1600-luvun alkupuolella kannatti apokalyptistä liikettä tai ajattelua, sitä varmimmin hän myös suhtautui myönteisesti skotlantilaisiin ja oli kiinnostunut aikansa juutalaisista. Englannin katolilaiset taas vastustivat kaikkia edellä mainittuja asioita. (Williamson 2001, 22.)

J. C. Davisin mukaan moraalisesti täydellinen valtio oli uuden ajan alun Euroopassa suosittu utopia. Koko yhteiskunnan, luokasta tai ryhmästä riippumatta, odotettiin käyttäytyvän korkean moraalisen standardin mukaisesti. Moraalisesti täydellinen valtio tai yhteiskunta liittyi kristillisessä Euroopassa millennialistiseen ajatteluun. Millenialismi onkin lähellä moraalisesti täydellisen valtion tyyppiä. Millenialisimi-tyyppisen utopian täydellisyys liittyy aikaan, ei yhteiskuntaan. Davisin mukaan kristillinen aikajärjestelmä käsitti ”luomisen, syntiinlankeemuksen, inkarnaation, ylösnousemuksen ja Jumalan Pojan toisen tulemisen”. Tällaiseen käsitykseen ei voitu nähdä sisältyvän maanpäällistä ihanne-yhteiskuntaa. Siksi millennialistinen utopia Davisin mukaan eroaa moraalisesti täydellisen valtion utopiatyypistä. Millennialistiset teokset olivat erittäin suosittuja Englannissa ja ne vaikuttivat ajatteluun merkittävästi 1500-luvun lopulta ja 1600-luvun alusta aina 1640-luvulle. (Davis 1981, 26–33.)

Baconin teoksista käy ilmi, että Jumalan antaman oikeutuksen katsottiin koskeneen nimenomaan Britanniaa, sen kuningasta ja kansaa. Se, että Englanti, tai Britannia, oli Jumalan kaitselmuksen suojissa, näkyi myös Baconin ystävän, piispa Lancelot Andrewesin saarnoissa. Vaikka Englannissa tuhatvuotisen valtakunnan käsite yhdistyi puritaaniseen reformaatioon, sekä Andrewesin että Baconin ajattelussa voi nähdä niin sanotun ”paljastetun eskatologian”, jonka tunnuspiirteitä ovat termit ”jo” ja ”ei vielä”. Termeillä tarkoitetaan maailman lopun olevan jo läsnä, mutta sitä ei toisaalta ole vielä saatettu päätökseen. (Matthews 2008, 20, 100–103.)

#### 4.3. Francis Baconin elämä ja eliitin yhteiskunnalliset käytänteet

Baconin syntyessä vuonna 1561 oli kuningatar Elisabet I ollut vallassa reilut kaksi vuotta.<sup>61</sup> Baconin isä, sir Nicholas Bacon oli Elisabetin hallinnon valtiosinetin hoitaja. Baconin äidin, Annen, isä oli Anthony Cooke, joka oli palvellut Edvard VI:tta. Anne Baconin sisar, Mildred puolestaan oli William Cecilin, lordi Burghleyn, Elisabetin päävaltiosihteerin, toinen vaimo. Francis Bacon syntyi Englannin yläluokkaan ja lähelle Elisabetin hovia. Aikansa yläluokan poikien lailla hänen koulutukseensa panostettiin. Vuodesta 1566 vuoteen 1569 Bacon sai kotiopetusta, ja opiskeli sinä aikana todennäköisesti sekä alakoulun että yläkoulun opinnot. Varhaisella uudella ajalla poikavuosien ajateltiin päättyvän ikävuosiin yhdeksästä kymmeneen. Aloittaessaan yliopisto-opinnot vuonna 1573 Trinity Collegessa, Cambridgen yliopistossa isoveljensä Anthonyn kanssa, oli Bacon 12-vuotiaana myös omana aikanaan melko nuori yliopistolainen. Tuohon aikaan tyypillinen ikä aloittaa yliopisto-opinnot oli ikävuosien 14 ja 16 välillä. Bacon opiskeli Trinity Collegessa joulukuuhun 1575. Sekä sir Nicholas Bacon itse että kaikki hänen poikansa olivat kukin vuorollaan opiskelleet kyseisessä paikassa. (Jardine 2000, vii, xxix; Peltonen 2007, 1–2.)<sup>62</sup> Englannin kahdessa yliopistossa, Cambridgessa ja Oxfordissa opetettiin molemmissa antiikin Roomasta kirkon kautta periytynyttä *trivium*- ja *quadrivium*-aineita (Ridley 2002, 185).

Yläluokan ja herrasmiehen opintoihin kuuluivat yliopisto-opiskelun jälkeen lakiopinnot Inns of Court’issa, neljän eri juristiseuran muodostamassa juristikoulussa. Inns of Court’issa opetettiin nimenomaan Englannin yleistä lakia kun yliopistoissa opiskeltiin kanonista ja roomalaista lakia. Lakiopinnot tarkoitus ei varhaisella uudella ajalla ollut kuitenkaan kouluttaa ammattijuristiksi, vaan koulutus oli muodollisuus. Koulutus saattoi kuitenkin taata nuorelle miehelle, jolla ei ollut yläluokkaisten tapaan maaomaisuutta, vauraan yhteiskunnallisen aseman. Menestyneet juristit saattoivat päästä merkittäviin valtion virkoihin. Francis Bacon hyväksyttiin opiskelemaan Gray’s Inn’iin vuonna 1576. Hyväksymisen jälkeen hän lähti syyskuussa 1576 Ranskaan Englannin suurlähettilään, sir Amias Pauletin oppiin. Bacon opiskeli ranskaa, siviilioikeutta ja valtio(mies)taitoja sekä todennäköisesti samaan aikaan hoiti joitakin diplomaattisia tehtäviä. Tuohon aikaan oli tyypillistä lähettää nuori herrasmies ulkomaille oppimaan vieraita kieliä, politiikkaa ja tapoja. (Peltonen 2007, 2–3; Ridley 2002, 189; Wrightson 1993, 29.)

---

<sup>61</sup> Elisabet nousi valtaan kuningatar Marian kuoltua 17.11.1558, hänet kruunattiin virallisesti kuningattareksi 15.1.1559 (Ks. esim. Ridley 2002, 36).

<sup>62</sup> Nicholas Baconilla oli edellisen vaimonsa kanssa kuusi lasta, joista kolme oli poikia (ks. esim. Jardine 2000, vii).

Baconin elämä eteni alkuun hyvin samantapaisesti kuin Bruce R. Smithin mukaan 1630-luvulla elämästään ajanjaksoina kertoneen herrasmiehen.<sup>63</sup> Varhaisen uuden ajan miehille oli tyypillistä esittää elämänsä jaksoina. Kyseisen herrasmiehen mukaan hänen ensimmäinen jaksonsa käsitti syntymän, lapsuuden ja varhaisen koulutuksen. Se loppui kirjoittajan tullessa 15-vuotiaaksi. Sen jälkeen tuli toinen jakso, joka käsitti opiskelun yliopistossa ja yhdessä Inns of Court'in juristikoulussa. Kirjoittaja oli tuolloin 16–24-vuotias. Opiskeluajanjaksoa seurasi seurustelu ja avioliitto, sekä kirjoittajan isän kuolema. Tuona kolmantena ajanjaksona hän oli iältään 25–28-vuotias. Viimeinen ajanjakso käsitti aikuiselämän ikävuodet 29–34, joita hän kirjoittaessaan parhaillaan eli, ja johon kuului hänen ainoan poikansa ja perijänsä kuolema. Smithin mukaan varhaisella uudella ajalla ajateltiin maskuliinisuuden ”tapahtuvan ajassa”. Maskuliinisuuteen kuului myös näkemys aikaansaamisen prosessista ja ajatus liikkeestä. Hänen mukaansa myös edellä olevan kertojan keskittyminen sekä isänsä että poikansa kuolemaan näyttävät olleen tälle merkittävimpiä ”siirtymäriittejä” kuin avioliitto. (B. R. Smith 2000, 93.)

Myös Baconin kohdalla näyttää siltä, että juuri isän kuolema oli avioliittoa merkittävämpi siirtymäriitti. Bacon joutui palaamaan Englantiin vuonna 1579 isänsä yllättävän kuoleman jälkeen. Isän kuolema oli paitsi tietysti henkinen myös taloudellinen takaisku 18-vuotiaalle Francis Baconille. Isänsä toisen avioliiton toisena poikana ja kaikista lapsista nuorimpana hänellä ei ollut tuloja, maata eikä asemaa, sillä hänen isänsä ei ollut ehtinyt tehdä näille seikoille mitään ennen kuolemaansa. Ainoa järkevä vaihtoehto Francis Baconille oli juristin ura ja Nicholas Baconin pojista hän oli ainoa, joka tuli toimimaan ammattijuristina. (Peltonen 2007, 3.) Siten koulutuksesta, jonka piti olla hänelle vain muodollisuus, tuli ammatti, joka mahdollisti paitsi taloudellisen toimeentulon myös jonkinlaisen yhteiskunnallisen aseman. Bacon ei kuitenkaan tyytynyt pelkästään nopeasti edenneisiin lakiopintoihinsa, vaan aloitti samaan aikaan uran julkisella sektorilla. Ensimmäinen tehtävä Elisabetin hovissa oli toimia tulkkina Alençonin herttuan vierailulla joulukuussa 1580. Seuraavan vuoden alussa 20-vuotiaasta Baconista tuli kansanedustaja. Vuoden 1584 parlamentissa hänet nimettiin komiteaan ja hän piti myös samana vuonna ensimmäisen puheensa. Jo vuonna 1582 Bacon oli saanut täydet asianajajan oikeudet, mikä vastaa tutkinnon suorittamista esimerkiksi yliopistossa. (Peltonen 2007, 3–4.)

---

<sup>63</sup> Kyseessä on sir Simonds D'Ewes, joka oli syntynyt 1602 (B. R. Smith 2000, 93).

Bacon ystävystyi 1590-luvun alussa Robert Devereuxin, Essexin toisen jaarlin kanssa. Jo vuonna 1588 Baconin ja Essexin tiedetään olleen ainakin tuttavina, mutta siitä milloin tuttavuus kehittyi ystävyydeksi, ei ole tarkkaa tietoa. (Peltonen 2007, 6.) Joka tapauksessa sekä Francis että hänen vanhempi veljensä Anthony aloittivat 1590-luvun alussa Essexin palveluksessa tieteellisinä sihteereinä. Bacon esimerkiksi kirjoitti jaarlin puolesta tämän kirjeitä ja puheita. (Jardine 2000, vii; Vickers 2008, xvii.)

Essexin vaikutuksesta Bacon pääsi vuoden 1593 parlamenttiin Middlesexin kreivikunnan aatelisena edustajana. Tuon parlamentin aikana hän asettui vastustamaan kuningattaren verouudistusta. Vaikka hänen kantansa hävisi äänestyksessä, ei Elisabet antanut anteeksi Baconille itseään vastaan asettumista. Bacon menetti paitsi kuningattaren luottamuksen myös jo varmana pitämänsä viran Elisabetin hovissa. Essex oli kampanjoinut sen puolesta, että Bacon saisi kruununjuristin viran, mutta vuonna 1594 virka annettiin toiselle. Samoin kävi myös lainopillisen neuvonantajan viran kanssa seuraavana vuonna. Bacon ilmoitti Essexille jo kruununjuristin viran mentyä toiselle vetäytyvänsä Cambridgeen tutkimustensa pariin ”muutaman miehen kanssa”. (Peltonen 2007, 7–9; Vickers 2008, xvii.)

Baconin viittaus vetäytymisestä tutkimusten pariin muutaman miehen kanssa on esimerkki miesten maailmasta. Yliopistot olivat edelleen, kuten keskiajalla, ”eksklusiivisen maskuliinisia” (Karras 2000, 187). Toisaalta on muistettava, että tällainen maskuliinisuuden ilmentymä ei ollut edes kaikkien miesten saavutettavissa. Koulutuksen, tai opetuksen, laajeneminen ei tarkoittanut Wrightsonin mukaan ”lukutaitoista yhteiskuntaa”, vaan ”lukutaidottomuuden hierarkiaa”, joka heijastui vasten asemaa ja hyvinvointia (Wrightson 1993, 190). Koska Bacon kuului niihin, joilla oli tarpeeksi hyvinvointia, vaikkakaan ei vielä asemaa, olisi hän aivan hyvin voinut vetäytyä kokonaan Cambridgeen, mutta niin ei tapahtunut. Sen sijaan hän suoritti maisterintutkinnon Cambridgessa 1594. Hänen ensimmäinen painettu teoksensa, *Essays*, julkaistiin vuonna 1597, yhdessä kirjoitusten *Religious Meditations* ja *Places of Perswasion and Disswasion* kanssa.<sup>64</sup> Tämän teoksen suoranaisesta menestyksestä huolimatta, Baconia näytti vaivaavan epäonni.<sup>65</sup> Samana vuonna Bacon nimittäin harkitsi avioliittoa rikkaan lesken, Lady Hattonin kanssa, joka valitsi toisin. Baconin todennäköisin syy avioliittoon oli hänen huono

---

<sup>64</sup> *Religious Meditations (Meditationes sacræ)* ja *Places of Perswasion and Disswasion* (otsikon *Colours of Good and Evil* alla), ks. *S* Vol. VII, 73–92, 231–254.

<sup>65</sup> Tästä teoksesta tuli omana aikanaan erittäin suosittu ja siitä otettiin uusia painoksia vuosina 1597, 1598, 1606 ja 1612 (ks. esim. Peltonen 2007, 11).

taloudellinen tilanteensa. Seuraavana vuonna hänet pidätettiin velkojen takia. (Peltonen 2007, 9, 11.)

Varhaisella uuden ajan Englannissa avioituttiin melko myöhään. Silti Bacon jo 36-vuotiaana oli myöhässä avioitumisaikeissaan. Esimerkiksi vuosina 1600–1649 miesten avioitumisikä oli noin 29 vuotta. Baconin yhteiskuntaluokassa, yläluokassa, myös avioituttiin nuorempina kuin esimerkiksi maanviljelijöiden tai käsityöläisten parissa. Yhteiskuntaluokka vaikutti myös tulevan puolison valintaan. Yläluokkaisten avioliitot perustuivat pitkälti omaisuuteen ja/tai (tiettyjen) sukujen yhteen liittämiseen. Yleensä vanhemmat esittivät pojalleen tai tyttärelleen oman ehdokkaansa puolisoiksi ja usein heidän ehdotukseensa suostuttiin. Eliitin parissa oli kuitenkin selvä ero siinä, oliko kyseessä tyttären vai pojan avioituminen. Tyttären avioitumisessa oli vanhempien vaikutusvalta suurempi kuin mitä se oli pojan kohdalla. Perheen nuorimmat lapset saivat päättää vapaammin kuin perintäjärjestyksessä ensimmäisinä olleet lapset. (Wrightson 1993, 68, 71–73.) Bacon oli vapaa kaikista näistä kirjoittamattomista säännöistä valitessaan puolisoaan. Vaimon aika ei ollut kuitenkaan vielä. Sitä ennen oli poliittisen ja valtiollisen uran vuoro, joiden saavuttamisessa olivat tärkeät ja vaikutusvaltaiset ystävät ensisijaisia.

1500-luvun viimeisinä vuosina ja 1600-luvun alussa englantilaisten huomio olivat tapahtumissa, jotka lopulta johtivat Essexin jaarlin oikeudenkäyntiin. Tilanne Irlannissa oli alkanut huonontua 1590-lopulla ja Essex nimitettiin toivomuksensa mukaisesti vuonna 1599 kukistamaan irlantilaisten kapina. ”Yhdeksän vuoden sodaksi” kutsuttu konfliktien sarja oli hankala Englannin hallinnolle. Bacon kirjoitti myöhemmin vastustaneensa ystävänsä Irlantiin lähtöä. Essex nimittäin epäonnistui tehtävässään, jätti Irlantia vastaan taistelleen armeijan ja palasi Lontooseen kuningattaren nimenomaisesta kiellosta huolimatta. (Craft 2003, 48; Miller 2004, 24; Peltonen 2007, 12.) Bacon oli jo vuoden 1595 lopulla alkanut pitää julkisuudessa etäisyyttä Essexin jaarliin. Hän toimi yhtenä kuningattaren neuvonantajana epävirallisessa oikeudenkäynnissä Essexiä vastaan, joka tuomittiin menettämään kaikki valtionvirkansa ja lisäksi hänen tuli pysyä kotonaan Essex House’ssa. Essex kuitenkin vapautui kotiarestista kesällä 1600, mutta Baconin yrityksistä huolimatta välit Elisabetiin eivät parantuneet. (Miller 2006, 24; Peltonen 2007, 12–13.)

Helmikuussa 1601 Essex epäonnistui yrityksessään häätää vihollisensa hovista ja saada takaisin kuningattaren suosio. Tämä teko näyttäytyi kapinayrityksenä kuningatarta vastaan. Essex ja osa hänen läheisistä liittolaisistaan saivat syytteet maanpetoksesta. Bacon ei ollut syytettyjen joukossa, todennäköisesti

siksi että oli jo vuosia aiemmin julkisuudessa etääntynyt Essexistä. Bacon toimi itse syyttäjänä oikeudenkäynnissä. Hänellä oli mukanaan onnea, sillä hän olisi voinut menettää jo saavuttamansa poliittisen aseman. Hänen veljensä, Anthony Bacon, vältti syytteen huonon terveytensä takia. Essex tuomittiin, ja hänet mestattiin Towerissa helmikuussa 1601. Bacon yritti saada kuningattaren armahtamaan Essexin, mutta yleisen käsityksen mukaan (yhä vielä) hän hylkäsi ystävänsä. Myös Elisabetin kohtelu entistä suosikkiaan kohtaan näyttää julmalta. Elisabet kuitenkin tuomitsi hallintoaikanaan teloitettaviksi vain ne, jotka olivat ryhtyneet avoimeen kapinaan häntä vastaan. Aatelisten mestauspaikka oli yleensä Tower Hill, johon oli lyhyt kävelymatka itse Towerista, mutta Essex sai saman kohtelun kuin esimerkiksi Elisabetin äiti vuosia aikaisemmin, kun Henrik VIII mestautti vaimonsa. Sekä Anne Boleynin että Essexin teloitukset suoritettiin Tower Greenissä, jonne suurella yleisöllä ei ollut pääsyä. Essexin teloituksen jälkeisenä toukokuuna kuoli myös Anthony Bacon. Siten monet Baconin läheisistä olivat kuolleet 1600-luvun alussa. Tudorien aikakausi vallassa päättyi Elisabetin kuollessa 24. maaliskuuta 1603. (Jardine 2000, viii, xxx; Nicholl 2005, 93; Peltonen 2007, 13–14; Ridley 2002, 23, 81–82.)

Skotlannin Jaakko VI seurasi Elisabetia Englannin valtaistuimella. Millerin mukaan uusi hallitsija teki englantilaisiin ”myönteisen vaikutuksen”. Hän oli hyvässä fyysisessä kunnossa 36-vuoden ikäisenä ja hänen ”ihonväriinsä oli vaalea”.<sup>66</sup> Hyvien fyysisten ominaisuuksiensa lisäksi kuningas oli luonteeltaan ”ystävällinen” ja häntä pidettiin ”nopeaälyisenä sekä selkeänä”. (Miller 2006, 37.) Bacon aloitti välittömästi hakeutumisensa kuninkaan lähipiiriin. Hänen poliittisen uransa alkuun uuden kuninkaan hallinnossa vaikutti se, että Anthony Bacon oli tukenut Essexiä loppuun asti. Essex taas oli ollut Jaakon pääasiallinen tietolähde Englannin hovissa ainakin kolme viimeisintä vuotta ennen tuomiotaan (Croft 2003, 48). Jaakko löi Baconin ritariksi heti valtaantulonsa jälkeen kesällä 1603, tosin samana päivänä myös 300 muuta sai ritarin arvon. Samoihin aikoihin Bacon julkaisi lyhyen kirjoituksen, *A Brief Discourse Touching the Happy Union of the Kingdoms of England and Scotland*.<sup>67</sup> Seuraavan vuoden elokuussa Bacon nimitettiin Jaakko I:n neuvonantajaksi. Hän halusi lisää kuninkaan huomiota osakseen ja kirjoitti vielä todennäköisesti samana vuonna tekstin *Certain Considerations Touching the Better Pacification and Edification of the Church of England*, joka julkaistiin 1604. Bacon

<sup>66</sup> Ks. ihonvärin merkityksestä tarkemmin edellä luvussa ”3.3.3. Baconin ajan käsitys biologisesta ihmisestä ja sosiaalisesta sukupuolesta”.

<sup>67</sup> Ks. S Vol. X [LL Vol. III], 90–99.

julkaisi vuonna 1604 myös traktaatin, joka käsitteli kolme vuotta aikaisemmin mestattua Essexiä, otsikolla *Apology in Certain Imputations Concerning the Late Earl of Essex*.<sup>68</sup> Tässä kirjoituksessaan Bacon toistaa jo vuonna 1595 sanomansa asian: ”(...) mitä tahansa teinkin, tein sen velvollisuudestani ja palveluna kuningatarta ja valtiota kohtaan”. (Jardine 2000, xxx–xxxi; Peltonen 2007, 14–16.)

Kuninkaan ensimmäinen parlamentti kokoontui maaliskuussa 1604. Pauline Croftin mukaan kuningas kertoi kuulijoilleen olevansa ”aviomies” ja ”koko saaren” olevan ”hänen laillinen aviovaimonsa”. Jaakolle oli olemassa vain ”yksi kuningas, yksi kansa, yksi laki”. Englannin ja Skotlannin liitto muodostivat kuninkaan näkemyksen mukaan Iso-Britannian. (Croft 2003, 58–59.) Tässä ensimmäisessä parlamentissa Bacon toimi Ipswichin edustajana. Parlamentilla oli yhteensä viisi istuntoa vuoden 1611 helmikuuhun, jolloin se lopullisesti hajotettiin. Bacon oli toiminut koko parlamentin olemassoloajan hyvin aktiivisena, istuen kaikissa tärkeissä komiteoissa ja pitämällä puheita lähes kaikista aiheista. Tuon parlamentin aikana tapahtui myös ruutisaliitto, vuonna 1605. Silloin muutamat itsenäiset katolilaiset yrittivät räjäyttää parlamenttitalon ja kuninkaan sen mukana. He olivat pettyneitä Jaakon ennen vallanperimystään antamiin lupauksiin suvaitsevaisuudesta katolilaisia kohtaan. Millerin mukaan kuningas piti seuraavana vuonna puheen, jossa kertoi olevansa ylpeä siitä, että ”juonittelijat” olivat yrittäneet ”tappaa hänet hänen parlamenttinsa keskellä”. Ennen ruutisaliittoa Jaakko oli uskonut voivansa tasapainoilla katolilaisten ja protestanttien kanssa, eikä hän ollut pitänyt katolilaisia uhkana, jos nämä vain pysyivät hiljaa. Bacon sen sijaan, toisin kuin katolilaiset, piti matalaa profiilia koko ruutisaliitto-tapahtumasarjan ajan. Hän oli kyseisenä aikana keskittynyt enemmän sekä filosofiaansa että yksityiselämäänsä. (Miller 2006, 51, 60; Nicholl 2005, 19; Peltonen 2007, 16.) Bacon julkaisi lokakuussa 1605 teoksensa *Advancement of Learning* (Peltonen 2007, 19).

Jo vuonna 1603 Bacon oli kiinnittänyt huomiota varakkaan Lontoon kaupunginvaltuutetun tyttäreeseen. Vuonna 1606 45-vuotias Bacon avioitui kyseisen Alice Barnhamin (1592–1650) kanssa, joka oli juuri ja juuri 14-vuotias. Häissä paikalla olleet kuvailivat tapahtumaa ”ylelliseksi”. (Jardine 2000, xxxi; Peltonen 2007, 16.) Varhaisen uuden ajan avioliitoissa puolisoitten ikäero olikin usein suuri, tosin keskimäärin vain viisi vuotta. Varakkaat miehet avioituivat myöhään, ”ja

---

<sup>68</sup> Nämä molemmat edellä kerrotut kirjoitukset ovat Speddingin editiossa, ks. *S Vol. X [LL Vol. III]*, 103–127 ja 139–160. Jälkimmäisen otsikko on tutkimukseni lähdeluettelossa sellaisena kuin se on Speddingin editiossa.



kaikkein rikkaimpien ryhmässä morsiamet olivat kaikkein nuorimpia”. (Kaartinen 1994, 108–109.) Baconin uskotaan avioituneen morsiamensa varakkauden takia. Hänen tulonsa alkoivat nousta seuraavana vuonna muutenkin, sillä hänet nimitettiin kuninkaan lainopilliseksi neuvonantajaksi (”Solicitor General”). Vuonna 1608 Baconista tuli ”star chamberin” virkailija. Tämä ”tähtikamari” oli merkittävien, poliittisesti tai yhteiskunnallisesti korkea-arvoisten, henkilöiden tuomioistuin. (Peltonen 2007, 18.)

Lyhyeltä ajanjaksolta vuoden 1608 heinäkuun lopulta on säilynyt Baconin muistiinpanoja, jotka kertovat Markku Peltosen mukaan tämän luonteesta. Muistiinpanoissaan Bacon käy läpi muun muassa taloudellista tilaansa ja listaa ”mahdollisia lainaajia”. Juuri saatu virka ja varakkaasta perheestä ollut puoliso eivät vielä taanneet riittävää tulotasoa. Bacon käy yksityiskohtaisesti läpi omaisuutensa, sekä tulonsa ja menonsa, ja pohtii sitä, miten saisi kasvatettua tulojaan. Hän miettii miten voisi parantaa suhdettaan kuninkaaseen ja muistuttaa itseään ”poliittisista projekteistaan”, kuten Britannian (tulevasta) mahtavuudesta. Näiden pohdintojen lisäksi hän suunnittelee puutarhan parannuksia sekä uuden talon rakennuttamista Gorhamburyyn. Bacon listaa myös lääkityksensä ja ruokavalionsa. (Peltonen 2007, 18–19.) Kaikista edellä kerrotuista asioista Bacon kirjoittaa esseissään.<sup>69</sup> Esimerkiksi ”Of Regiment of Healthissa” (1625) hän kirjoittaa: ”Tarkastele ruokavalio-käytäntöjäsi, untasi, kuntoiluasi, vaatetustasi, ynnä muuta sellaista (...)” (*O* Vol. XV, 100; *S* Vol. VI, 453).<sup>70</sup>

Vuoden 1610 parlamentissa Bacon esiintyi ensimmäistä kertaa kuninkaallisena virkailijana. Samana vuonna hänen äitinsä, lady Bacon kuoli. Baconin serkku, Robert Cecil, Salisburyn jaarli, kuoli vuonna 1612 ja Bacon nimettiin seuraavana vuonna tältä vapaaksi jääneeseen kruununjuristin virkaan. Kuningas oli tosin jo pari vuotta aikaisemmin luvannut tämän viran Baconille. Viran vastaanotettuaan Bacon oli yhä kiireisempi lakityössään ja esitteli itsensä ”kuninkaan miehenä”. Noihin aikoihin ”kuninkaan miehenä” oli kuitenkin enemmänkin hänen silloinen suosikkinsa, skotlantilainen Robert Carr, Somersetin jaarli. Myöntämänsä aatelisarvon lisäksi kuningas oli tehnyt hänestä henkilökohtaisen yksityissihteerinsä. Somersetin suosio ei kuitenkaan kestänyt kauan. Jaakko I:n tiedetään valittaneen

<sup>69</sup> Vuoden 1625 editiossa edellä mainittuja asioita käsittelevät seuraavat essee: ”Of Great Place”, ”Of Expense”, ”Of the True Greatness of Kingdoms and Estates”, ”Of Regiment of Health”, ”Of Plantations”, ”Of Riches”, ”Of Usury”, ”Of Building”, ”Of Gardens” (*O* Vol XV, 33–36, 87–88, 89–99, 100–102, 106–108, 109–112, 124–129, 135–138, 139–145; *S* Vol. VI, 398–401, 443–444, 444–452, 452–454, 457–459, 460–462, 473–477, 481–485, 485–492).

<sup>70</sup> ”Examine thy customs of diet, sleep, exercise, apparel, and the like (...)” (*S* Vol. VI, 453).

vuonna 1615 Somersetin toistuvasti kieltäytyneen loikoilemasta hänen huoneessaan. On mahdollista, että Somerset olisi voinut loikoilla muussakin sängyssä kuin kuninkaan, sillä oman sänkynsä lisäksi kuninkaalla oli makuuhuoneessaan kolme muutakin sänkyä salamurhan pelossa. (Miller 2006, 38–39; Peltonen 2007, 24–25.) Oikeudenkäynti hovin tuomioistuimessa vuoden 1615 lopulla päätti Somersetin uran. Häntä syytettiin ystävänsä sir Thomas Overburyn murhasta. Bacon sen sijaan alkoi melko nopeasti nousta poliittisessa eliitissä yhä korkeammalle. Vuoden 1614 parlamentissa hänellä oli kolme paikkaa; St. Albanin, Ipswichin ja Cambridgen yliopiston. Bacon edusti lopulta jälkimmäistä. Vuonna 1616 Bacon toimi pääsyyttäjänä Somersetin ja tämän vaimon oikeudenkäynnissä Overburyn murhasta. Molemmat tuomittiin kuolemaan, mutta tuomiot lievenivät myöhemmin vankilarangaistuksiksi. (Jardine 2000, xxxi; Peltonen 2007, 25–27.)

Somersetin jälkeen Jaakko I:n suosikiksi kohosi George Villiers, joka oli esiteltä tälle jo vuonna 1614. Villiersin perhettä ei arvostettu, mutta karismansa ja komean ulkonäkönsä myötä hän teki vaikutuksen Jaakko I:een. Hän poikkesi kunnianhimoltaan ja älykkyydeltään Somersetista. Ensimmäinen säilynyt merkintä Baconin ja Villiersin yhteydestä on Baconin vuoden 1616 alussa kirjoittama kirje Villiersille. Siitä käy tosin ilmi, että jo tuossa vaiheessa heidän välinsä olivat tuttavalliset. Elokuussa Villiersistä tuli varakreivi Villiers ja Bacon oli nimitetty Valtakunnanneuvostoon. Sitä seurasi nimitys valtiosinetinhoitajaksi, joka oli hänen isänsä entinen virka. Baconin päästessä muuttamaan virka-asuntoon, syntymäkotiinsa, oli Villiersistä jo tuolloin tullut Buckinghamin jaarli. (Miller 2006, 39; Peltonen 2007, 27–28.) Buckinghamin ollessa kuninkaan suosikki, ymmärsi Bacon paikkansa Buckinghamin ”uskollisena palvelijana”. Buckinghamilla ja Baconilla oli nyt kuninkaan jälkeen eniten vaikutusvaltaa valtakunnassa, koska Jaakko I ei nimittänyt uutta valtiosihteeriä. (Peltonen 2007, 30.) Baconin poliittinen ura jatkui nousujohteisena; kuningas nimitti hänet lordikanleriksi vuoden 1618 tammikuussa. Tämä virka toi hänelle pääsyn aatelissäätöön, ensin paroni Verulamiksi heinäkuussa 1618 ja lopulta St. Albanin varakreiviksi vuoden 1621 tammikuussa. (Jardine 2000, xxxi–xxxii.)

Baconille huipulla olo jäi lyhyeksi. Parlamentti syytti häntä vuoden 1621 keväällä lahjusten vastaanottamisesta. Hän myönsi syyllisyytensä ja kolmen päivän vankeuden jälkeen tuomio muuttui kotiarestiksi Gorhamburyssä. Bacon joutui luopumaan virastaan ja paikastaan ylähuoneessa. Tämän jälkeen hän kävi Lontoossa vain satunnaisesti, lähinnä terveydentilaansa liittyvissä asioissa. Vaikka Bacon oli

syyllystynyt lahjusten vastaanottamiseen, on todennäköisempää että syytteessä oli kyse yrityksestä hyökätä Buckinghamia vastaan, jota ei kuninkaan suojelun takia voitu asettaa syytteeseen. Jaakko I oli aloittanut muun muassa yksinoikeuksien myymisen, jota Buckingham käytännössä valvoi. Itse asiassa parlamentin kohteena oli itse kuningas, mutta paras toteutettavissa ollut vaihtoehto oli rangaista jotakuta kuninkaan lähipiiristä. Buckinghamin sijasta kuningas uhrasi Baconin ja silloisen valtiovarainministerin vihaiselle parlamentille. (Jardine 2000, xxxii; Nicholl 2005, 93; Peltonen 2007, 35; Vickers 2008, xix.)

Sekä Baconin että kuninkaan kohdalla vuosia 1625 ja 1626 voi kuvata sir Walter Raleighin tavoin ”Saturnuksen ajaksi”, ”surun ja pilvisten päivien” ajaksi (Raleigh 1614, 31).<sup>71</sup> Miehuuden vuodet olivat vaihtuneet vanhuuteen. Elinnesteistä musta sappi oli vaihtunut lima, hallitseva elementti oli vesi ja siten kehonkin uskottiin muuttuneen kylmäksi ja kosteaksi. Näiden aikaisemmin niin mahtavien miesten elämät kääntyivät kohti talvea. (B.R. Smith 2000, 72–73.) Jaakko I oli jo ennen viimeistä elinvuottaan ikääntynyt ennenaikaisesti. Muun muassa kuninkaan jalat olivat niin heikot, että hän tuskin pysyi pystyssä ja siksi häntä täytyi usein kantaa. Kuninkaan puhe sammalsi, mikä ei välttämättä johtunut vain humalasta, vaikka hän tosin tuskin koskaan oli täysin selvä. (Miller 2004, 37.) Samoihin aikoihin Bacon, vaikka oli kuningasta vanhempi, suunnitteli vielä lahjoittavansa luonnonfilosofian lehtoraatit Cambridgen ja Oxfordin yliopistoihin, mutta ne eivät toteutuneet niihin tarvitun pääoman puutteen vuoksi. Bacon aikoi myös tehdä *Novum organumin* toisen osan valmiiksi ja todennäköisesti kirjoitti viimeisinä vuosinaan *New Atlantiksen*. (Peltonen 2007, 40, 42.)

Kuningas kuoli 58-vuotiaana maaliskuussa 1625 uskollinen Buckingham vierellään, joka oli jo kaksi vuotta aikaisemmin kohonnut aatelisarvossaan herttuaksi.<sup>72</sup> Valtaan Englannissa nousi Jaakon poika, Kaarle I, joka niin ikään oli Buckinghamin ystävä.<sup>73</sup> (Miller 2006, 39, 41, 65, 85.) Bacon julkaisi laajennetun version esseistä 1625 ja saman vuoden joulukuussa hän teki muutoksia testamenttinsa, jossa ilmoitti seuraavasti:

Mitä tahansa olenkaan antanut, myöntänyt, vahvistanut, tai nimennyt vaimolleni, tämän testamentin edellisessä osassa, minä nyt, oikeudenmukaisuuden ja suurien

---

<sup>71</sup> “(...) *Saturne*, wherein our dayes are fad and ouer-caft (...)” (Raleigh 1614, 31).

<sup>72</sup> Englannissa ilman ”kuninkaallista verta” oli edellinen herttua ollut vuonna 1572 mestattu Norfolkkin herttua (Miller 2004, 39).

<sup>73</sup> Herttua jatkoi myös Kaarlen hallinnossa aina vuoden 1628 murhaansa asti (Miller 2004, 85).

syiden vuoksi, kerta kaikkiaan kumoan ja teen mitättömäksi, ja jätän hänelle vain hänen oikeutensa (S Vol. XIV [LL VII], 545).<sup>74</sup>

Kuten suunnittelemiensa yliopistojen lehtoraattien kaatuessa varojen puutteeseen, myös henkilökohtaisessa elämässään Bacon kärsi samasta asiasta. Maaliskuussa 1626 hän myi irtainta omaisuuttaan, vuokrasopimuksiaan ja maitaan voidakseen maksaa velkansa. Lukuisista yrityksistään huolimatta Bacon ei myöskään saanut paikkaa Kaarlen hallinnossa. Hän kuoli vilustumisen seurauksena pääsiäisaamuna huhtikuussa 1626. Baconin leski, Alice Barnham Bacon avioitui melko pian miehensä kuoleman jälkeen tämän palveluskunnan toiseksi ylimmän palvelijan kanssa. (Jardine 2000, xxxii; Peltonen 2007, 42.)<sup>75</sup> Sen sijaan kuninkaan ”mitä uskollisin ja luotettavin palvelija” (O Vol. XI, 8, 9; S Vol. I, 124, Vol. IV, 12) oli poistunut lopullisesti maallisesta kuningaskunnastaan.<sup>76</sup> Kuningas ja Bacon, kuten tuona aikana uskottiin, olivat siirtyneet olemisen yhdestä tilasta toiseen, taivaaseen tai helvettiin. Taivaaseen päätyessään heidän uskottiin saavuttavan Paavalin lupaaman tietämisen toisen tilan, siirtymällä ”vajavaisesta tiedosta täydelliseen”. (1. Kor. 13: 12).<sup>77</sup> Ja juuri se oli tieto, joka oli koko Baconin luonnonfilosofisen projektin päämäärä. Hän tosin uskoi tuon tiedon olevan saavutettavissa jo tässä elämässä (O Vol. XI, 447; S Vol. I, 365; Vol. IV, 248).

## 5. Baconin luonnonfilosofia ja Vanha testamentti

Baconin luonnonfilosofia-projektin keskeisiä teemoja ja metaforia ovat maailman – erityisesti valon – ja ihmisen (Aadamin) luominen ja syntiinlankeemus. Bacon seuraa melko tarkasti Vanhan testamentin Genesiksen ensimmäistä kolmea lukua. Hän ei kuitenkaan lainaa kertomuksia sellaisinaan, vaan vaihtaa luomiskertomuksesta toiseen kulloisenkin aiheen mukaan. Tutkimukseni kannalta on olennaista se, että

---

<sup>74</sup> ”Whatsoever I have given, granted, confirmed, or appointed to my wife, in the former part of this my will, I do now, for just and great causes, utterly revoke and make void, and leave her to her right only” (S Vol. XIV [LL VII], 545).

<sup>75</sup> Bacon kuoli 9. huhtikuuta ja Alice Barnham Bacon avioitui 20. huhtikuuta John Underhillin kanssa (Jardine 2000, xxxii).

<sup>76</sup> ”Serenissimæ Maiestati Tuæ, Seruus Deuinctissimus, & Deuotissimus, Franciscvs Vervlam, Cancellarivs” (O Vol. XI, 8).

<sup>77</sup> Ks. myös B. R. Smith 2000, 91 ja 169, viite 28.

Bacon yhdistää ensimmäisen luomiskertomuksen ”*imago Dei*”, Jumalan kuvan, paratiisikertomuksen Aadamiin, jonka Jumala ”muovaa maan tomusta” ja ”asettaa” luomaansa puutarhaan. (Ks. Gen. 1:26–27; 2: 7–8.) Tähän ei ole kiinnitetty huomiota niissä tutkimuksissa, jotka tarkastelevat uskonnon ja uskonnollisten viittausten esiintymistä Baconin luonnonfilosofisissa teoksissa. Tulkintani mukaan Baconin ”aadamistisessa projektissa” luomiskertomuksen variointi on oleellista, koska siten esiin nousee maskuliininen Jumalan kuva.<sup>78</sup> Yksisukupuolinen ihmiskäsitys yhdistyy kristinuskoon ja *Raamattuun*. Huomionarvoista on se, ettei Baconin versioimassa luomiskertomuksessa esiinny naista.<sup>79</sup> Palaan tarkemmin tähän seikkaan tämän luvun alaluvussa ”Jumalan kuva ja yksi sukupuoli”. Luomisen alun tapahtumia Bacon lainaa melko tarkasti Genesiksen ensimmäisen luomiskertomuksen mukaisesti. Luomiskertomuksessa Jumala valon luomisen ohessa luo ajan. Sekä ajan käsitteellinen merkitys että sen tärkeys Baconille näkyvät selvästi hänen teoksissaan. Jumalan luomalla ajalla on alkunsa ja loppunsa. Baconin luonnonfilosofiassa kuuden päivän luomistyötä kuvanneen kirjallisuuden ajatukset ja millennialisimi esiintyvät yhdessä.

### 5.1. Alku: Valo- ja juutalaisuus-metaforat

Vanhassa testamentissa Genesiksen ensimmäisen luvun ensimmäiset jakeet kuuluvat seuraavasti:

Alussa Jumala loi taivaan ja maan. Ja maa oli ilman muotoa ja tyhjä, ja pimeys peitti syvyydet, ja Jumalan Henki liikkui vetten päällä. Sitten Jumala sanoi: Tulkkoon valo: ja valo tuli. Ja Jumala näki, että valo oli hyvä ja Jumala erotti valon pimeydestä. Ja Jumala nimitti valon Päiväksi, ja pimeän hän nimitti Yöksi. Niin ilta ja aamu olivat ensimmäinen päivä. (Gen.1:1–5.)<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Jumalan maskuliinisuudesta, ks. esim. Nissinen 2014, 277.

<sup>79</sup> Bacon viittaa Eevaan epäsuorasti teoksessa *Historia naturalis et experimentalis*, jossa hän puhuu ”esivanhempien synnistä”, tarkoittaen Adamia ja Eevaa (*O* Vol. XII, 8, 9; *S* Vol, II, 14; Vol. V, 132).

<sup>80</sup>”[I]n principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem et abyssi et spiritus Dei ferebatur super aquas. Dixitque Deus fiat lux et facta est lux. Et vidit Deus lucem quad esset bona et divisit lucem ac tenebras. Appellavitque lucem diem et tenebras noctem factumque est vespere et mane dies unus.” (*Vulgate*, Gen. 1:1–5.) “In the beginning God created y heauen and the earht. And the earth was without forme & voyde, and darkenes was vpon the depe, & the spirit of the God moued vpon the waters. The God faid \*Let there be light, and there was light. And God fawe y light that was good, and God separed the light from the darkenes. And God called the light, Day, and the darkenes he called night. So the euenig and the morning were the firft

Tätä luomiskertomusta mukaillen Bacon sanoo *Novum organumin* aforismissa LXX Jumalan luoneen ensimmäisenä vain valon, antaen tuolle luomistylle kokonaisen päivän (*O* Vol. XI, 112, 113; *S* Vol. I, 180; Vol. IV, 71 ).<sup>81</sup> Valo symbolisena ja metaforisena ilmiönä löytyy myös Baconin *Redargutio philosophiarumista* (*The Refutation of Philosophies*):

Ja rukoilkaamme Jumalaa, ihmisten ja luonnon, kuten myös valojen ja lohdun Isää, jonka voimalla ja tahdolla nämä asiat on tehty, että tästä avioliitosta saattaa virrata, ei mielikuvituksen hirviöitä, vaan sankarien rotu kukistamaan ja sammuttamaan sellaiset hirviöt, toisin sanoen, terveellisiä ja hyödyllisiä keksintöjä taistelemaan inhimillisiä puutteita vastaan ja, niin kaukana kuin se saattaakin olla, johtaa siten helpotukseen. Olkoon tämä meidän rukouksemme tämän riitin täytäntöönpanossa. (*S* Vol. III, 583.)<sup>82</sup>

Valo tarkoittaa Baconille ”jumalallista valaistusta” ja tietoa (Johnston 1974, xvi).<sup>83</sup> Tämä näkyy muun muassa Baconin esseessä ”Of Truth”, jossa tämä sanoo ”ensimmäisen Jumalan luoman luontokappaleen” (”the first creature of God”) olleen ”aistin valon” (”the light of the sense”) ja ”viimeisen” ”järjen valon” (”the light of reason”), ja että Jumalan ”sapatti” toimii ”hänen henkensä valaisuna” (”the illumination of his Spirit”) (*O* Vol. I, 8; *S* Vol. VI, 378). Nämä valon kaksi eri merkitystä tulevat esiin myös *Instauratio magnassa*, jonka suunnitelman lopussa olevassa rukouksessa Bacon erittelee ”näkyvän valon” (”*lucem visibilem*”) Jumalan ensimmäisenä luomistyonä ja miehen kasvoihin puhalletun ”älyllisen valon” (”*lucem intellectualem*”) tämän luomistyon ”huipennuksena” (”*fastigium operum*”) (*O* Vol. XI, 44–45; *S* Vol. I, 145 Vol. IV, 33).<sup>84</sup> Robert Minerin mukaan valo Baconille ei ole

---

day.” (*Geneva Bible*, Gen. 1:1-5.) Suomenkielinen käännös on Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuoden 1992 *Raamatun* Vanhasta testamentista. Tässä oleva teksti, ensimmäinen luomiskertomus on ns. Pappiskirjasta, ks. esim. Noort 2005, 6–7, 11, ks. myös tämän tutkimuksen ”Johdanto” ja alaviite 2 edellä.

<sup>81</sup> ”Verum in experimntiæ vero curriculo, eoque ad noua opera producendo, Diuina Sapientia omnino, & Ordo pro exemplari sumenda sunt” (*O* Vol. XI, 112, 113).

<sup>82</sup> ”(...) [P]recati etiam Deum, ejus numine et nutu hæc fiunt, quique et hominum et rerum ita luminum et consolationum pater est, ut ex illo connubio non phantasiæ monstra, sed strips heroum quae monstra domet et extinguat, hoc est inventa salutaria et utilia ad necessitates humanas (quantum fleri datum) debellandas et relevandas, suscipiatur. Hoc epithalamii votum sit.” (*S* Vol. III, 583.) Käännös minun. Avioliitto, josta Bacon tässä puhuu, on ”mielen ja luonnon” välille järjestettävä ”kunniallinen ja laillinen liitto”. Vrt. Farrington 1964, 131. Teksti on todennäköisesti kirjoitettu vuonna 1608 (ks. esim. Peltonen 2007).

<sup>83</sup> Schildknecht sanoo laivan, valon, veden ja puutarhan metaforien toistuvan Baconin teoksissa. Schildknechtin mukaan varsinkin kolme viimeistä ovat keskeisiä. (Schildknecht 1995, 34–35.) Vickersin mukaan Baconin kielikuvista ”erityisen vaikuttavia” ovat ”vesi” (”erityisesti lähteet”) ja ”Jumalan antama valo” (Vickers 2008, xxxii). Vrt. *Raamattuun*, jossa valo-metaforaa käytetään paljon, sekä Vanhan että Uuden testamentin teksteissä. Kuuluisin Uuden testamentin valo-metafora lienee Jeesuksen kutsuminen ”maailman valoksi”. (Ks. Selman & Manser 1998, 120.)

<sup>84</sup> Ks. myös Vickers 1968, 189.

vain ”mietiskelyä” (”contemplation”). Kontemplatiivinen suhtautuminen valoon tarkoittaisi valoon katsomisen olevan ”kauniimpaa kuin sen käyttäminen”. Miner toteaa valon olevan Baconille myös ”konstruktiota”, eli sen ”kehittämistä” inhimillisin keinoin. Hän sanoo valon olevan Baconille tärkeä välineenä, mutta hedelmien olevan sitä tärkeämpiä. (Miner 2004, 44). Woolford taas esittää juuri valon olevan ”Baconille Jumalan luomistyön hedelmä ” ja inhimillisen järjen olevan ”älyllisen valon” (Woolford 2007, 23–24). Valo voi tosin olla tärkeää Baconille vain siitä syystä, että Jumala aloittaa luomisen valosta. Hän haluaa omassa filosofian luomisprojektissaan noudattaa samaa jumalallista järjestystä.

Jumalan luomistyön järjestyksen noudattaminen näkyy esimerkiksi *Novum organumin* aforismissa XCIII, jossa Bacon toistaa jälleen kuinka, ”meidän tulee aloittaa Jumalasta, koska työmme näyttää selkeästi olevan Jumalalta, joka on hyvän luoja ja valojen isä” (*O* Vol. XI, 150, 151; *S* Vol. I, 200; Vol. IV, 91).<sup>85</sup> *Advancement of Learning*issa hän toteaa valon olleen ensimmäinen luotu muoto, ”jolla on yhteys ja vastaavuus luonnossa ruumiillisten asioiden kanssa, tiedossa henkisten ja ei-ruumiillisten asioiden kanssa” (*O* Vol. IV, 33; *S* Vol. III, 296).<sup>86</sup> Valon yhteys jumalalliseen käy ilmi edeltävästä kappaleesta, jossa Bacon viittaa Dionysioksen enkelihierarkiaan. Hierarkiassa enkelit on jaettu yhdeksänportaisesti siten, että jokaisessa hierarkiassa on kolme kuoroa.<sup>87</sup> Hierarkian huipulla ovat serafit, rakkauden enkelit ja toisena valon enkelit, kerubit. Bacon toteaaakin ”tiedon ja valaistuksen enkelit sijoitetun ennen viran ja vallan enkeleitä.” Hän sanoo myös, ettei ”sekä jumalallisen että luonnollisen teologian täydennysosa”, joka koskee keskustelua ”enkeleistä ja hengistä”, ole ”käsittämätön eikä kielletty”. (*O* Vol. IV, 33, 79; *S* Vol. III, 296, 350.)<sup>88</sup> Baconille Jumala on ”tiedon kaikkien valojen kaikkein yläpuolisin” (Woolford 2007, 23). Esimerkiksi Calvinille valo näyttäytyy

<sup>85</sup> Ks. Johdanto-luku edellä, jossa on tästä aforismin XCIII kohdasta käännökseni. Bacon käyttää itsestään kolmatta persoonaa, ks. myös esim. Rees 2004, xlvi ja *Instauratio magnan* alussa oleva otsikoimaton kirjoitus (*O* XI, 2–5; *S* Vol. I, 121–122, Vol. IV, 7–8).

<sup>86</sup> ”To descend from spirits and intellectual formes to sensible and materiall fourmes, wee read the first fourme that was created, was light, which hath a relation and correspondence in nature and corporall thinges, to knowledge in spirits and incorporall thinges” (*O* Vol. IV, 33). Huom! Kieliasu edition, ks. myös *S* Vol. III, 296.

<sup>87</sup> Kyseessä on ns. Pseudo-Dionysios, jonka vielä Baconin aikana uskottiin olleen Dionysios Areiopagilainen, josta kerrotaan Uuden testamentin Apostolien teoissa. Enkelihierarkian oikea kirjoittaja on kuitenkin todennäköisesti elänyt 400- ja 500-luvun vaihteessa. (Ks. esim. Kiernan 2000, 234.)

<sup>88</sup> ” (...) [T]he nature of Angells and Spirits, which in an Appendix of Theologie, both Diuine and Naturall; and is neither instructable nor interdicted (...)” (*O* Vol. IV, 79). McCutcheon toteaa kerubien, tässä *Advancement of Learningin* kohdassa, ”vääjäämättömästi assosioituvan paratiisin ja muun pyhän maan kanssa”. Hän viittaa Genesiksen kolmannen luvun loppuun, jossa kuvataan ihmisen karkotus paratiisista, ja jossa Jumala asettaa kerubit vartioimaan ”Eedenin puutarhan itäpuolelle”. (Gen. 3:24; McCutcheon 1972, 340.)

ensinnäkin Jumalan luomistyössä kaikkein kauneimpana, joten sen luominen ensimmäisenä on hänen mukaansa ”asianmukaista”. Baconin ja Calvinin ajattelun samankaltaisuus näkyy kuitenkin siinä, että jälkimmäisen mukaan Jumala ”ei tuonut esiin Sanaansa ennen kuin oli luonut alkuperäisen valon”. Calvin jatkaa, että vasta ”erottamisen teossa hänen [Jumalan] viisautensa alkaa olla silmiinpistävä”. (Calvin 1948 [1554], 74–76.)<sup>89</sup>

Baconin aikalainen, runoilija ja pappi John Donne sanoo eräässä *Meditation*-kirjoituksessaan, että

(...) Tämä valo, joka on Jumalan valon aitoa säteilyä, jossa *Pyhät* tulevat asumaan  
(...) joka ei ollut tehty *Ei mistään*, ei ole uhattuna tämän tuhoutumisen kanssa. Kaikki  
muut asiat ovat; jopa *Enkelit*, jopa meidän *sielumme* (...). (Donne 1987[1624], 89.)<sup>90</sup>

Sekä Donne että Bacon kirjoittavat valosta ja enkeleistä. Bacon kuvaa kerubeita *New Atlantiksessa*. Teoksen alussa kirjakääröä koristavat risti ja kerubi, jonka siivet ovat lepoasennossa. Tarinan loppupuolella kerrotaan vaunuista, jonka koristeita ovat siivet levitettyinä oleva kerubi ja kultainen aurinko. (*S* Vol. III, 130, 155.)

Samankaltainen kuvaus kerubeista löytyy Vanhan testamentin Toisesta Mooseksen kirjasta, eli Exoduksesta. Exoduksen kohdissa 25:18–20 ja 37: 7–9 kuvataan liiton arkun yllä siivet koholla olevia kultaisia kerubeja.<sup>91</sup> Ne esiintyvät myös *New Atlantiksen* kanssa yhteisnaitteenä ilmestyneen *Sylva Sylvarumin* nimilehdessä. Sen kuvassa on kaksi kerubinpäätä, joista toinen katsoo alas maapalloon ja toinen kohti aurinkoa. Auringon alapuolella on teksti luomiskertomuksen alusta: ”Et vidit Deus lucem quod esset bona”, jossa Jumala toteaa valon luomisen jälkeen sen olleen hyvä.<sup>92</sup> Donnen runosäe Neitsyt Mariasta (”*The Virgin Mary*”) kuvaa sekin hyvin kyseisen ajan innostusta kerubeihin. Runossaan Donne kuvaa Neitsyt Mariaa

---

<sup>89</sup> “It was proper that the light, by means of which the world was to be adorned with such excellent beauty, should be first created” (Calvin 1948 [1554], 76). “God, however did not put forth his Word until he proceeded to originate light; because in the act of distinguishing his wisdom begins to be conspicuous” (Calvin 1948 [1554], 74–75). Ks. edellä alaviite 42.

<sup>90</sup> “That light, which is the very emanation of the Light of *God*, in which the *Saints* shall dwell (...) that which was made of *Nothing*, is not threatned with this annihilation. All other things are; even *Angels*, even our *soules* (...)” (Donne 1987[1624], 89, *Selected Prose*). Käännös minun.

<sup>91</sup> Ks. myös Vickers 2008, 790.

<sup>92</sup> McCutcheonin mukaan tämä nimilehti kuuluu yhtä paljon *New Atlantikseen* kuin *Sylva Sylvarumiinkin*. Bacon kuvaa *New Atlantiksen* siivet levitettyinä olevalla kerubilla ja auringolla ”totuuden valoa”, sillä myöhäiskeskiajan ja renessanssin kirjallisuudessa kerubit edustivat ”totuutta” ja ”tietoa”. Kerubin päätä ja siipiä kuvattiin paljon myös renessanssiajan taiteessa. (McCutcheon 1972, 337–340.)



naispuolisena kerubina, ”she-cherubin”. (Donne 1996 [1633], 318.)<sup>93</sup> Siten Baconin kuvat ja kuvaukset kerubista edustavat selvästi hänen omaa aikaansa.

Whiten mukaan valo tarkoittaa Baconille paitsi yleistä ja jokapäiväistä symbolia luonnonfilosofialle myös ”puhdasta filosofiaa”. Tulkintansa vakuudeksi White sanoo Baconin *Redargutio*ssa esiintyvän valon olevan ”kuin jokin klassinen ihme”, jonka kaikki voivat saada, ”mutta jolla useimmat eivät tee kovinkaan paljon”. White viittaa kyseisen teoksen kohtaan, jossa Baconin kuvaama filosofi ihmettelee kuinka ”voisi sytyttää [pojissaan] olevan valon ja pelastaa nämä vieraasta ja tunkeilevasta valonsäteestä”.<sup>94</sup> Whiten mukaan valon tarkoittaessa luonnonfilosofiaa, on selvää, ”ettei se ole jumalallista filosofiaa”. (White 1968, 184–185.) *Redargution* alkuperäisessä latinankielisessä tekstissä tai sen englanninnoksessa ei tosin ole tässä yhteydessä mainintaa ”luonnon valosta”. Teoksen filosofi kehottaa ”poikiaan” toimimaan näin: ”Tutkikaa taivasta ja maata, Jumalan omia töitä, ja tehkää niin samalla kun ylistätte häntä ja laulatte hymnejä luojojallanne.” (S Vol. III, 561.)<sup>95</sup>

Baconin voi ajatella viittaavaan myös Augustinuksen ajatukseen jumalallisesta valaistuksesta. Augustinus sanoo ensinnäkin *Tunnustukset* – teoksessaan, että ”yhtä paljon kuin on eroa valolla, joka valaisee, ja valolla, jota valaistaan, on eroa viisaudella, joka luo, ja viisaudella, joka on luotu” (*Tunnustukset*, XII, 15).<sup>96</sup> Tämän lisäksi hän vertaa teoksessaan *Soliloquies* (*Yksinpuheluja*) mielen silmiä sielun aisteihin. Hän jatkaa ”tieteen totuuden olevan tehdyn mielelle näkyväksi, kuten auringon valo tekee silmille näkyväksi maan ja maanpäälliset kohteet”. (*Soliloquies* 1.12.)<sup>97</sup> Augustinuksen idea ”mielen silmistä” muistuttaa Platonin luonnonfilosofisia pohdintoja. Platon puhuu *Timaioksessa* Timaioksen suulla näöstä ja filosofiasta.

Tästä väitteestä pitääkäämme kiinni: jumala on keksinyt ja antanut meille näön siitä syystä ja siinä tarkoituksessa, että me silmillämme katsoisimme järjen kiertoliikkeitä

<sup>93</sup> *The Virgin Mary* kuuluu runoon *A Litany*, joka taas kuuluu Donnen *Divine Poems* –kokoelmaan. A. J. Smithin mukaan Donnen runojen kirjoitusajankohtaa on vaikea määrittää. *Divine Poems* julkaistiin kaksi vuotta Donnen kuoleman jälkeen. (A. J. Smith 1996, 13–15.) Ks. myös McCutcheon 1972, 340.

<sup>94</sup> ”Quo fomite, qua accensione lumen vobis innatum excitabimus, idque a præstigiis luminis adventitii et infusi liberabimus?” (S Vol. III, 562).

<sup>95</sup> ”(...) [N]eque sensus informationem firmam et validam attribuit, ut paucorum hominus opera, sed ut ipsius Dei opera, Cælum et Terram, contemplaremini; laudes ejus celebrantes et hymnum conditori vestro canentes, iis estiam viris (...)” (S Vol. III, 561). Vrt. Farrington 1964, 107.

<sup>96</sup> *Tunnustukset*-teoksen alkuperäinen latinankielinen nimi on *Confessiones*, käytössäni on suomenkielinen käännös. Ks. kirjallisuus.

<sup>97</sup> ”For the eyes of the mind are the senses of the soul. Now the truths of science are made visible to the mind, as the light of sun makes visible to the eyes the earth and terrestrial objects” (Augustinus, *Soliloquies* 1. 12.) Tämä lainaus on vuoden 1910 englanninkielisestä käännöksestä. Tarkkaa teoksen kirjoitusajankohtaa ei ole tiedossa. Suomentos minun. Ks. myös Harrison 2007, 39. Olen kiitollinen Harrisonille tämän Augustinuksen ajatuksen löytymisestä. Ks. myös Gaukroger 2001, 79.

taivaalla ja soveltaisimme niitä itsessämme tapahtuvan ajattelun liikkeisiin, jotka ovat sukua taivaan liikkeille, mutta häiriintyviä, kun taas taivaan liikkeet liikkeet ovat häiriöttömiä, ja että me niistä oppia ottaen ja tullen osallisiksi järjenmukaisen laskemisen luonnollisesta totuudesta jäljittelisimme omissa harhailevissa sielunliikkeissämme jumalan liikettä, joka ei koskaan mene harhateille. (*Timaios*, 47b-c.)<sup>98</sup>

Baconin lähteenä silmän, valon ja jumalallisen järjen metaforille näyttää olevan sekä Augustinus että Platon. Bacon käyttää valo-metaforaa usein, erityisesti puhuessaan ihmisen järjestä tai tietämyksestä. Järjen yhdistäminen valoon ei ole Baconin oma innovaatio, mutta se on hänelle erityisen tärkeä (Vickers 1968, 189). Jumalan maanpäällisistä luomisista Baconille on tärkein ihmisistä ensimmäinen, Aadam, joka samaistuu Jumalan ensimmäisen luomistyön, valon, kautta jumalalliseen järkeen tai tietoon.<sup>99</sup>

Valo-teema on esillä jälleen *New Atlantiksessa* Bensalemin asukkaiden saamassa ilmoituksessa *Raamatusta*. Aukkaat näkivät eräänä yönä merellä kirkkaan pilarin tai sylinterin muotoisen valonsäteen, jonka huipulla oli valoristi. Valosta jäi jäljelle vene ja kirja seetripuisessa arkussa. Kirja sisälsi Vanhan ja Uuden testamentin kirjoituksia. ( *S* Vol. III, 137.) Bacon viittaa ensinnäkin Vanhan testamentin Exoduksessa kerrottavaan tapahtumaan juutalaisten lähdöstä Egyptistä. Matkan aikana juutalaisia valaisi päivisin pilvipatsas ja öisin tulipatsas. (Ex. 13:21–22; 25:22).<sup>100</sup> Seetripuinen arkku taas viittaa liitonarkkuun, josta kerrotaan Genesiksen toisessa luvussa (Gen. 2:25:10–22). Myös McKnight näkee kyseisessä kohdassa saman kertomuksen. Hänen mukaansa pilvipatsaan, liitonarkun ja Bensalemin valtion nimen<sup>101</sup> yhdistelmällä Bacon viittaa Jumalan valitsemaan kansaan, juutalaisiin. Stephensin mukaan taas Bacon korostaa alkuperäistä kristillisyyttä, mutta että tämän näyttävän samalla sanovan ihmisen ensisijaisen velvollisuuden olevan luonnon tutkimisen. Tätä näkemystä Stephens täydentää tulkinnallaan, että valopilaria ja ristiä tulkiseva Salomonin talon isä on kyllin ”rohkea katsomaan mysteereitä kasvoihin” ja ”anomaa vasta löydettyä Jumalaa vastaamaan jollekin heistä”. (McKnight 2006, 16; Stephens 1975, 168–169. )

<sup>98</sup> Lainausta suomenkielisestä laitoksesta *Platon, Teokset*, suomennos A. M. Anttilan, ks. kirjallisuus.

<sup>99</sup> Tästä enemmän jatkossa, luvussa ”5.3. Jumalan kuva ja yksi sukupuoli”.

<sup>100</sup> ”And the Lord went before thé by day in a pillar of fyre to glue them light, tat thei might go by day and night. He toke not away the pillar of the cloude by day, nor the pillar of fyre by night from before the people.” (Ex. 13:21: 21–22, *Geneva Bible* 1560.) Ks. Ex. 13:21–22:n lisäksi myös Ex. 25:22; Gen. 2:25; 10–22; Neh. 9:12.

<sup>101</sup> McKnightin mukaan ”Bensalem” viittaa Englantiin Uutena Jerusalemina, mikä oli ”tavallinen Jaakko I:n ajan apokalyptiseen ajatteluun kuulunut aihe” (McKnight 2006, 163, alaviite 4). Kuten tutkimuksen aineiston esittelyssä edellä kerron tarkoittaa ”Bensalem” Vickersin mukaan arabiaksi ”rauhan poikaa” ja taas Whiten mukaan ”täydellistä poikaa” heprean kielellä, jolla viitataan myös Uuteen Jerusalemiin (ks. Vickers 2008, 791 ja White 1968, 135).

Jos Bensalemin ajattelee viittaavaan Uuteen Jerusalemiin, kuten McKnight, säilyy juutalaisuus tarinan keskiössä. Toisaalta Uusi Jerusalem viittaa McKnightin mukaan myös apokalyptiseen ajatteluun, jolloin kyseessä olisi tulevaisuuteen suuntautunut visio. (McKnight 2006, 163.) Bensalemin saarivaltion nimen lisäksi on syytä huomoida toinenkin metaforinen nimi. Baconin kuvaama valoilmiö tapahtui kaupungissa nimeltä ”Renfusa”, joka tarkoittaa joko ”lampaan kaltaista”, ”lampaan luonnetta” tai ”lammaskansaa” (Hoerger 2015, 13; McKnight 2006, 17; White 1968, 157). Yhdistämällä Exoduksessa kerrottavan juutalaisten lähdön Egyptistä ja siihen liittyvän valon seuraamisen, liitonarkun ja lammaskansan tai lampaan luonnon omaavan kansan, saamme raamatullisen kertomuksen, joka juutalaisuuden lisäksi näyttää viittaavaan Jeesukseen, ”maailman valoon”, kristilliseen ”paimeneen” ja ”Jumalan lampaaseen” (Joh. 1:29; Joh. 8:12; Joh.10:11, 14; Piet. 5:4). Tämä tulkintatapa saa vahvistuksen, jos ”Bensalem” on joko arabiaa (tarkoittaen ”rauhan poikaa”) tai hepreaa, jolloin se (”täydellisenä poikana”) viittaisi ”Uuteen Jerusalemiin”. (Vickers 2008, 791; White 1968, 135.) Rauhan poika tai täydellinen poika assosioituvat Jeesukseen, vaikka juuri näitä nimiä ei hänestä *Raamatussa* käytetäkään. Joka tapauksessa Bacon muutamalla kuvalla yhdistää kertomuksensa Uuteen testamenttiin ja sen myötä kristilliseen kuvastoon.

Onko kyseessä ”kristillisen kuvakielen vääristäminen”, kuten Whiten mukaan kyseisen valoilmiön voi nähdä? (White 1968,157–158,163, 185).<sup>102</sup> Tällä lausahduksella ”vääristämisestä” hän näyttää vahvistavan tulkintaansa siitä, että Baconin luonnonfilosofia on modernia ja sekulaarista.<sup>103</sup> Kristilliset ja juutalaiset symbolit, joita Bacon kyseisessä kappaleessa käyttää, ovat joka tapauksessa uskonnollisia, edellä määrittelemässäni uskontotieteellisessä merkityksessä.<sup>104</sup> Tätä ajatusta tukee Frances A Yatesin huomio siitä, kuinka *New Atlantiksessa* kuvattu uskonto muistuttaa ”ruusuristiläisiä manifesteja”. Se on osoitus sekä Baconin että ylipäätään 1600-luvun ajattelun ja uskomusten moninaisuudesta. Baconin kuulumisesta ruusuristiläisiin ei ole todisteita, mutta Yatesin mukaan *New Atlantis* muistuttaa siinä määrin ruusuristiläistä teosta, *Famaa*, että Baconin on täytynyt tuntea se. (Yates 1999, 128–129.)<sup>105</sup> Samankaltaisuutta löytyy esimerkiksi

<sup>102</sup> Ks. S Vol. III, 137.

<sup>103</sup> McKnightin mukaan se on luettavissa Whiten tulkitsessa erityisesti valoa (McKnight 2006, 169, alaviite 4).

<sup>104</sup> Ks. luku ”3.1. Uskontohistoriallinen tutkimus ja uskontotieteen uskontokäsite”.

<sup>105</sup> Ruusuristiläisistä manifesteista *Fama (Fama Faternitatis)* oli ensimmäinen. Se ilmestyi Yatesin mukaan Saksassa ensimmäisen kerran 1612 (toinen editio vuonna 1614), mutta sen käsikirjoitus on ollut tiedossa jo muutamia vuosia aikaisemmin. Kiinnostavaa on se, että teoksen englanninkielinen käännös ilmestyi vasta 1652, mutta siitä on ollut todennäköisesti olemassa jo käsikirjoituksia ja

molemmissa teoksissa kuvatuissa valoilmiöissä. Merkittävä ero on siinä, että *Famassa* taivaalla esiintyvää normaalista poikkeavaa valoilmiötä kuvataan tulevaisuudessa tapahtuvana, kun taas Bensalemin valoilmiö on menneisyyden tapahtuma. *Faman* loppupuolella sanotaan, että ennen auringonnousua, jonkun (määrittelemättömän) ajan kuluttua, tulee esiin ”aamurusko tai jokin kirkkaus, tai jumalallinen valo taivaalla” (*Fama* 1999 [1652], 249).<sup>106</sup>

*New Atlantiksen* seuraava selvästi raamatullinen viittaus liittyy erisnimeen. Baconin juutalaiselle antama nimi, Joabin, osoittaa Vanhaan testamenttiin. Sekä McKnight että White pitävät nimen kantamuotona Joabia, jonka niminen kenraali taisteli Vanhan testamentin Samuelin toisen kirjan mukaan kuningas Daavidin sotajoukoissa. Whiten mukaan muoto ”Joabin” olisi nimen Joab monikollinen muoto. (McKnight 2006, 23; White 1968, 245.)<sup>107</sup> Baconin kuvaama juutalainen ei ole kuitenkaan sotilas, vaan kauppias. Uusi testamentti ja kristinusko nousevat jälleen juutalaisuuden ja Vanhan testamentin rinnalle tämän kohtauksen edetessä (ks. myös Leslie 1998, 92). Joabin osoittautuu nimittäin juutalaiseksi, joka ”tunnustaa” Jeesuksen neitseellisen syntymän ja sen, että tämä on ”enemmän kuin mies”. Kiinnostavaa tässä kohtauksessa on lisäksi Baconin viittaus, kertojan referoidessa Joabinia, Jeesukseen ”serafien hallitsijana”.<sup>108</sup> Kertoja toteaa näiden vartioivan Jeesuksen valtaistuinta myös Bensalemin juutalaisyhteisön mukaan. Tässä kohtauksessa kuvataan melko tarkasti saaren juutalaisten, tai Joabinin, näkemys Jeesuksesta. Jeesus on esimerkiksi ”Linnunrata” (”Milken Way”) ja ”Elia” (”Elijah”). Kertojan äänellä kerrotaan Bensalemilaisten juutalaisten uskoa siihen, kuinka saarivaltion kuningas istuu tulevan Messiaan jalkojen juuressa. Saaren juutalaiset uskovat lisäksi valtion kansalaisten olevan Aabrahamin sukua ja Mooseksen langettaneen salaisen kabbalan avulla Bensalemin käytössä olevat lait. Bacon päättää ajatusleikin sanomalla kertojan suulla, että ”näistä juutalaisista haaveista” huolimatta ”mies oli viisas ja oppinut (...)”. (*S* Vol. III, 151.)<sup>109</sup> Bacon vaikuttaa

---

kopioita ainakin skotlanniksi 1633 ja sitä aikaisemmin vallankumouksen aikana. (Yates 1999, 41–42, 235–237.)

<sup>106</sup> ”For it is fitting, that before the rising of the sun, there should appear and break forth Aurora, or some clearness, or divine light in the sky” (*Fama* 1999 [1652], 249). *Faman* englanninkielinen käännös vuodelta 1652 on Yatesin teoksen *The Rosicrucian Enlightenment* (1999) liitteenä. Suomennos minun.

<sup>107</sup> Ks. myös 2. Sam: 2:12–32; 3:22–31, 14:1–33, 18:14–16, 20:7–23. Leslien mukaan Joabinin nimi viittaa tämän kaksoisrooliin Vanhan testamentin Joabinin yhdistyessä Bensalemin nimeen, joka suoraan käännettynä tarkoittaa ”rauhan poikaa”, ja siten Vanha testamentti ja Uusi testamentti myös hänen mukaansa yhdistyvät (Leslie 1998, 92).

<sup>108</sup> Serafit mainitaan Vanhan testamentin Jesajan kirjassa (Jes. 6:1–6).

<sup>109</sup> ”Surely this man of whom I speak would ever acknowledge that Christ was born of a Virgin, and that he was more than a man; and he would tell how God made him ruler of the Seraphims which

ensin olevan lähellä oman aikansa apokalyptistä liikettä, joka oli juutalaismyönteinen ja juutalaisista kiinnostunut (Williamson 2001, 22).<sup>110</sup> Toisaalta hän esittää erilaisen juutalaisen ja juutalaisyhteisön. Bensalemin juutalaiset eroavat muista juutalaisista siksi, etteivät he ”vihaa Jeesuksen nimeä” (S Vol. III, 151). 1600-luvun alun apokalyptinen liike oli kiinnostunut todellisista juutalaisista, kun taas Bacon esittää *New Atlantiksessa* ideaalin juutalaisuuden ja juutalaisen.<sup>111</sup>

McKnightin ja Whiten mukaan Joabin symbolisoi Vanhan testamentin Joabia ja tämän takaisin hankkimaa liitonarkkia sekä Salomonian. McKnight toteaa Joabin, Jerusalemin ja Salomonin temppelin muodostaman kokonaisuuden yhdistyvän Joabinissa siten, että Salomonin talo on Salomonin temppelin symboli ja Bensalem Jerusalemin. Joabinin roolia hän pitää osoituksena siitä, ettei etnisellä taustalla ole merkitystä Baconin kuvaamassa ”Uudessa Jerusalemissa”, Jumalan maanpäällisessä valtakunnassa. (McKnight 2006, 23–24.)<sup>112</sup> Tämä tulkinta tuntuu kaukaa haetulta Baconin esittäessä täysin ideaalisen juutalaisuuden. White taas ihmettelee Baconin nimivalintaa, koska hänen mukaansa Vanhan testamentin Joab oli rikollinen, mutta Baconin kuvaama Joabin taas on kansakunnan lakeja ja tapoja noudattava viisas ja oppinut mies.<sup>113</sup> Hän toteaa Salomonin olevan yhdistävän tekijän näiden kahden juutalaishahmon välillä. Kun Vanhassa testamentissa Joab auttaa Salomonin valtaan, niin Bensalemin Joabin avustaa Salomonin talon isän vierailussa. Whiten mukaan Joabin edustaa myös ”ohimenevää vaihetta” Bensalemin yhteiskunnassa, joka voisi olla joko kaupallinen tai juutalainen aikakausi. White ei pidä juutalaista ajanjaksoa kuitenkaan todennäköisenä, koska hänen mielestään Bensalemissa on tulevaisuudessa odotettavissa kansalaisuskonto. Siten Joabin Whiten mukaan edustaisi Baconille Bensalemin utopiyhteiskunnan tulevaa kaupallisuutta. Koska Joabin ei ole Salomonin talon jäsen, hän ”avustaa filosofisen viisauden ja tieteellisen vallan yhdistävän miehen tulemisen valmistelussa”. (White 1968, 245–246.)

---

guard his throne; and they call him also the *Milken Way*, and the *Elijah* of the *Messiah* (...) [--] But yet setting aside these Jewish dreams (...)” (S Vol. III, 151).

<sup>110</sup> Leslien mukaan vain Joabinin hahmossa voi *New Atlantiksessa* nähdä ”selvästi millennialistisen vision”. Tätä tulkintaa Leslie pitää kuitenkin ongelmallisena, koska Joabin on juutalainen, joka ei ole kääntynyt kristityksi, kuten tällaisessa tulkintamallissa oletettaisiin. Ei-millennialistiseen tulkintaan viittaa hänen mukaansa myös Joabinin millennialististen näkemysten kittaaminen kertojan äänellä ”juutalaisiksi haaveiksi”. (Leslie 1998, 91.)

<sup>111</sup> Yhdyn Leslien näkemys siihen, että itse asiassa Joabinin erilaisuus, ja välimatka, verrattuna eurooppalaisiin juutalaisiin, säilyttää antisemitistiset ennakkoluulot (Leslie 1998, 92).

<sup>112</sup> Briggs huomauttaa että *New Atlantista* ”tulisi lukea koodina: hurskaana selontekona moraalista, kansalaisuuteen liittyvistä asioista, ja fyysisistä todellisuudesta (...)” (Briggs 1989, 174).

<sup>113</sup> Se, että Samuelin toisessa kirjassa esiintyvä Joab olisi rikollinen, on liioiteltua. Joab esitetään tässä Vanhan testamentin kirjoituksessa kylläkin hyvin väkivaltaisena ja ryöstelevänä sotilaana, joka ensin kannatettuaan kuningas Daavidia kääntyi lopulta tätä vastaan. (Ks. esim. 2. Sam. 3:22–32 ja 19:6–9.)

Whiten tulkinta Joabinin nimestä saa pohtimaan muita mahdollisia vaihtoehtoja kuin se, mitä edellä on esitetty. On mahdollista, että Bacon ei viittaakaan pelkästään Vanhan testamentin, erityisesti Samuelin kirjassa esiintyvään Joabiin. Etymologisesti tämä heprealainen erisnimi sisältää kaksi eri elementtiä. Ensimmäinen tavu ”Jo” (”Yah”, Yahu” tai ”Yu”) viittaavat sanaan ”YHWH” (”Jahve”), joka tarkoittaa ”Herraa”. Nimen jälkimmäinen osa ”ab” ei ole yhtä yksiselitteinen, mutta se voi tarkoittaa esimerkiksi ”isää”. Näin koko nimi tulisi tarkoittamaan tämän tulkintamallin mukaisesti ”Isä Herraa”.<sup>114</sup> Vaikka Bacon luki sekä latinankielistä että englanninkielistä *Raamattua*, eikä tiettävästi osannut hepreaa, on mahdollista että hän on tiennyt ”Jahven” etymologisen merkityksen. Toisaalta McKnight ja White olettavat omissa tulkinnoissaan Baconin tietoisesti käyttäneen Joab-nimen monikollista muotoa. Se, miksi Bacon käyttäisi nimen Joab monikollista muotoa, jää McKnightin ja Whiten argumentoinnista pois. Voi myös ajatella, että Baconin tarkoitus on ollut käyttää nimenomaan erisnimen monikkomuotoa, viitaten sillä joko esimerkiksi Bensalemin juutalaisiin tai juutalaisiin yleensä. Tässä suhteessa sekä McKnightin että Whiten tulkinta tästä *New Atlantiksen* juutalaisesta nimestä jää kesken. Toinen näkökanta jää myös nyt avoimeksi. On hyvä pohtia sitä, että jos Bacon ei Joabin-nimellä viittaa Joabiin vaan Jumalaan, saa tämä tarinan ainoa erisnimi paitsi tärkeän myös täysin erilaisen merkityksen kuin edellä kerrottu. Lähellä tällaista tulkintaa on Stephens, jonka mukaan Joabinin hahmo on väline jolla Bacon yhdistää ”oppinsa uskonnollisesta suvaitsevaisuudesta, avioliitosta ja siveydestä”. Tosin Stephens yhdistää omassa tulkinnassaan Jumalan Salomonin talon isään. Toisaalta voin yhtyä siihen Stephensin ajatukseen, että vaikka Bensalem ei olisikaan Genesiksessä kuvattu Eeden, vertautuu se kuitenkin kuviteltuna maanpäällisenä paratiisina sekä *New Atlantiksen* kertojajäänen että Baconin itsensä Eurooppaan. (Stephens 1975, 166, 169.)

## 5.2. Ajan määreitä

---

<sup>114</sup> Etymologisen selityksen lähteenäni on internetsivusto Abarim Publications (www.abarim-publications.com).

Aika on ensimmäisessä luomiskertomuksessa keskeisessä roolissa. Säkeistöstä viisi lähtien, säkeet loppuvat aina toteamukseen ”tuli ilta ja tuli aamu, näin meni (...) päivä”. (Gen. 1:5–31.) Koko luvun puolella välissä kerrotaan lisäksi, että:

Jumala sanoi: ”Tulkoon valo ja taivaankanteen erottamaan päivän yöstä, ja olkoot ne merkkeinä osoittamassa määraaikoja, hetkiä ja vuosia” (Gen. 1:14).<sup>115</sup>

Myös Baconia kiinnostaa aika jonka Jumala käytti luomistyöhönsä Genesiksen ensimmäisen luvun kerronnan mukaisesti (Gen. 1:1–31).<sup>116</sup> Toisaalta ”Jumalan operaatioilla” on hänen mukaansa ”yhtä varmasti loppunsa kuin niillä on ollut alkunsa” (*O Vol. XI*, 150–151; *S Vol. I* 200; *Vol. IV*, 91).<sup>117</sup> Calvin sanoo *Genesis-kommentaareissaan* Jeesuksen puhuneen totta itsensä ja Jumalan työskentelystä ”alusta tähän asti”, ja mikäli Jumala vetäytyisi pois, ”kaikki asiat tuhoutuisivat välittömästi ja hajoavaisivat tyhjäksi” (Calvin 1948 [1554], 103).<sup>118</sup> Kirjoituksessaan *Confession of Faith* Bacon sanoo Jumalan luomistyön sisältävän neljä eri aikaa. Ensimmäisessä, kuuden päivän luomistapahtumassa Jumala luo ensin aineen ja muodon. Toinen aika on eräänlainen ”väliaika”, joka keskittyy ”tavalliseen työhön”. Kolmas aika on ”kirouksen aika”, syntiinlankeemuksen ja sen jälkeinen aika. Tämä ei kuitenkaan ollut hänen mukaansa ”uusi luominen”, vaan ensimmäisen luomisen hyveellisyydestä kieltäytymistä. Kolmatta aikaa, jota ihmiskunta parhaillaan elää, seuraa Baconin mukaan ”maailman loppu, joka ei ole vielä paljastunut”. Bacon päättää tämän kirjoituksensa ”ikuisuuden” määrittämiseen. Aivan aluksi, ”ennen kuin aika alkoi”, on Baconin mukaan ollut vain ”Jumaluus, eikä

<sup>115</sup> “[D]ixit autem Deus fiant luminaria in firmamento caeli ut dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos” (*Vulgate*, Gen. 1:14). “And God said, \*Let there be lightes in the firmament of the heauen, to seperate the daie from the night, & let them be for fignes, and for seafons, and for daies and yeres” (*Geneva Bible*, Gen. 1:11). Suomenkielinen käännös Suomen evankelisluterilaisen kirkon vuoden 1992 *Raamatun* käännöksestä.

<sup>116</sup> Vickersin mukaan ”lukumäärältään valtava kuuden päivän luomistyötä” kuvannut kirjallisuus (”hexameral literature”) on vaikuttanut Baconiin (Vickers 2008, 785). Frank Egleston Robbins (1912) on esittänyt Genesiksen luomistapahtumien kuvaamisen yhdistetyn antiikin Kreikan filosofien kirjoitusten kanssa luoneen ”heksameraalisen” kirjallisuuden. Tämä tyyli säilyi hänen mukaansa aina kirkkoisien kirjoituksista Miltoniin saakka. Esimerkiksi 300-luvulla eläneet Ambrosius Milanolainen ja Basileios Suuri, ja heidän jälkeensä Augustinus, kirjoittivat kommentaareita Genesiksen ensimmäisestä luomiskertomuksesta. (Robbins 1912, iii, 1, 12–23, 42, 58.)

<sup>117</sup> ”In operationibus autem diuinis, initia quæque tenuissima exitum certò trahunt” (*O Vol. XI*, 150). Matthewsinkin mukaan Bacon ei tässä viittaa tyypilliseen tapaansa johonkin Vanhan testamentin kirjoitukseen vaan Uuteen testamenttiin ja Luukkaan evankeliumin neljänteen lukuun ja säkeeseen 20, jossa Jeesus sanoo, ettei ”Jumalan valtakunta tule niin, että sen tulemista voidaan tarkkailla” (Matthews 2008, 91).

<sup>118</sup> ”Therefore that saying of Christ is true, that the Father and he himself had worked from the beginning hitherto, because, if God should but withdraw his hand a little, all things would immediately perish and dissolve into nothing (...)” (Calvin 1948 [1554], 103).

yhtään olentoa”. Sitä seurasi ”mysteerin aika”, joka ”kestää luomisen ajasta maailman hajoamiseen”. Kolmas aika on ”ilmestyksen aika”, joka on ”viimeinen” sekä ”ikuinen ja muuttumaton”. (MW 108, 112, S Vol. VII, 221.)<sup>119</sup>

Baconin filosofisissa teoksissa näkyy paitsi usko ”lopun aikoihin” myös ajan käyttäminen symbolisena tai metaforisena. Esimerkiksi *Valerius Terminuksessa Raamatun Danielin profetia*, ”monet harhailevat, mutta tieto lisääntyy” (Dan. 12:4)<sup>120</sup>, tarkoittaa Baconin mielestä merenkulun ja kaupankäynnin myötä löytyneen uuden maailman samanaikaisuutta ”tiedon tulevan löytämisen” kanssa. (S Vol. III, 221.)<sup>121</sup> *Novum organumin* aforismissa XCIII Bacon toteaa kohtalon, kaitselmuksen, maailmanympäripurjehduksen ja tieteen kasvun saman aikaisuuden olevan ”arvoituksellisen merkin”. (O Vol. XI, 150–151; S Vol. I, 200, Vol. IV, 91–92.)<sup>122</sup> Kaikkein suurin painoarvo ajalla näyttää olevan kuitenkin *New Atlantiksessa*. Teoksen kertojääni sanoo tovereilleen (heidän pelastauduttuaan myrskystä Bensalemin saarelle) heidän olevan ”kuoleman ja elämän välissä” ja, ”sekä vanhan maailman että uuden [maailman] toisella puolen” (S Vol. III, 134).<sup>123</sup> Baconille on tyypillistä yhdistää Danielin profetia ”uuden maailman” kanssa. Löytöretkien

<sup>119</sup> Bacon määrittelee ensin Jumalan luomistyön neljä aikaa seuraavasti. “He created heaven and earth, and all their armies, and which we call Nature, which is nothing but the laws of the creation, which laws nevertheless have had three changes or times, and are to have a fourth and last. The first, when the matter of heaven and earth was created without forms: the second, the *interim* of every day’s work: the third, by the curse, which notwithstanding was no new creation, but a privation of part of the virtue of the first creation: and the last, at the end of the world, the manner whereof is not yet revealed.” (MW 108.) Tämä määrittelyn jälkeen, kirjoituksen lopussa, Bacon kertoo, milloin nämä ajat ovat olleet tai tulevat olemaan. “The first time, the time before beginnings, when the Godhead was only, without the being of any creature: The second, the time of the mystery, which continueth from the time of creation to the dissolution of the world: And the third, the time of revelation of the sons of God, which time is the last, and is everlasting without change.” (MW 112.)

<sup>120</sup> “[T]u autem Danihel clute sermones et signalibrum usque ad tempus statutum petransibunt plumiri et multiplex erit scientia” (*Vulgate*, Dan. 12:4). “But thou ô Daniel, fhut vp the words, and seale the boke til the end of the time: many fhall runne to and fro, & knowledge fhallbe increafed” (*Geneva Bible*, Dan. 12:4).

<sup>121</sup> (...) [T]he prophecy of Daniel where speaking of the latter times it is saies, *Many shall pass and fro, and science shall be increased*; as of the opening of the world by navigation and commerce and the further discovery of knowledge should meet in ine time or age” (*Valerius Terminus of The Interpretation of Nature: With the Annotationsof Hermes Stella*, S Vol. III, 221). Tämä profetia toistuu Baconin teoksissa ja se löytyy muun muassa *Advancement of Learningista*, *Instauratio magnasta* ja *Novum organumista*. Stephensin mukaan *Valerius Terminuksen* koko otsikko viittaa siihen, että Baconin oli tarkoitus julkaista se anonyyminä. Pelkästään jo nimi ”Valerius Terminus” on hänen mukaansa ”mysteeri”. (Stephens 1975, 85.)

<sup>122</sup> “Neque omittenda est Prophetia Danielis de vltimis Mundi temporibus: *Multi petransibunt, & multiplex erit scientia*: Manifestè innuens & significans esse in Fatis, id est, in Prouidentia, vt pertransitus Mundi (qui per tot longinquas nauigationes impletus planè, aut iam in opere esse videtur) et augmenta Scientiarum, in eandem ætatem incidante” (O Vol. XI, 150).

<sup>123</sup> (...) [W]e are but between death and life; for we are beyond both the old world and the new” (S Vol. III, 134). Aughtersonin mukaan Bacon kirjoittaa osan tekstistä tarkoituksella preesensissä, osan konditionaalissa, ja osan taas pluskvamperfektissä. Huomionarvoista hänen mukaansa on se, että ”*New Atlantiksen* vierailijat puhuvat perfektissä vain silloin kun ovat selvästi tietoisia saaren [Bensalemin] olevan ajan tuolla puolen, mikä sisällyttää sekä tulevaisuuden että menneen sen nykyhetkeen” (Aughterson 1992, 130–131).



mukana avartunut maailma symbolisoi Baconille uutta aikaa, joka hänelle, ja hänen aikalaisilleen yleisesti, tarkoitti juuri ”lopun aikoja” ja sitä seuraavaa maanpäällistä Jumalan valtakuntaa. Bacon kokee aikansa merkittävät tapahtumat ja oman roolinsa olevan peräisin Jumalalta. Siten tulevaisuus näyttää apokalyptiselta. Edellä olleen aforismin lopussa Bacon toteaa vielä, että maailmanympäripurjehduksen ja tieteiden kasvun tapahtuminen saman aikakauden aikana ei ole sattumaa (*O* Vol. XI, 150, 151; *S* Vol. I, 200; Vol. IV, 91–92).<sup>124</sup> Hän näyttää uskovan uuden ajan mullistavien tapahtumien viittaavan *Raamatun* profetioihin.<sup>125</sup> Aforismissa LXX hän ilmoittaaakin pitävänsä esimerkkinään ”jumalallista viisautta ja järjestystä”, eli sitä että Jumala keskittyi ensimmäisenä päivänä pelkästään valon luomiseen eikä materiaan (*O* Vol. XI, 110, 111; *S* Vol. I, 180; Vol. IV, 71 ).<sup>126</sup> Toisaalta juuri se päivä, ”jolloin Jumala lepäsi ja mietiskeli omia töitään”, oli Baconin mielestä ”siunattu” luomispäivien ”yläpuolelle”. (*O* Vol. IV, 34; *S* Vol. III, 296.)<sup>127</sup>

Genesiksen sekä siitä kertovien tutkielmien ja kommentaarien sekä saarnojen vaikutus Baconiin näkyy parhaiten *New Atlantiksessa*, jossa Bensalemin saaren veljeskuntaa kutsutaan joko ”Salomonin taloksi” tai ”Kuuden päivän töiden yliopistoksi”. Veljeskunnan nimeä teoksessa selitetään siten, että Bensalemin kuningas ”oli oppinut heprealaisilta” Jumalan luoneen maailman kuudessa päivässä. (*S* Vol. III, 145.)

### 5.3. Jumalan kuva ja yksi sukupuoli

Genesiksen toinen luku, paratiisikertomus alkaa sanoin: ”Siihen aikaan, kun Herra Jumala teki maan ja taivaan (...)” (Gen. 2: 4b).<sup>128</sup> Tämän toteamuksen jälkeen puhutaan siitä, miten Jumala tekee ihmisen: ” (...) Herra Jumala muovasi maan tomusta ihmisen ja puhalsi hänen sieraimiinsa elämän henkäyksen” (Gen. 2: 7).<sup>129</sup>

<sup>124</sup> Lainaus latinankielisestä *Novum organumista* edellä, alaviite 122.

<sup>125</sup> Ks. myös Matthews 2008, 90 ja McKnight 2006, 49, 85–86.

<sup>126</sup> ”Deus autem primo die Creationis Lucem tantum creavit, eique operi diem integrum attribuit; nec aliquid materiati operis eo die creavit” (*O* Vol. XI, 112, 113).

<sup>127</sup> ”So in the distribution of dayes, we see the day wherein God did rest, & contemplate his owne works, was blessed above all the dayes, wherein he did effect and accomplish them” (*O* Vol. IV, 34). Kirjoitusasu lähteen.

<sup>128</sup> ”[I]stae generationes caeli et terrae quano create sunt in die quot fecit Dominus Deus caelum et terram” (*Vulgate*, Gen. 2:4). ”These are the generations of the heavens & of the earth, when they were created, in the day that the Lord God made the earth and heavens” (*Geneva Bible*, Gen. 2:4).

<sup>129</sup> ”[F]ormavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem” (*Vulgate*, Gen. 2:7). ”The Lord God alſo made the mā

Ihmisen luomisen jälkeen Jumalan kerrotaan luovan puut ja eläimet. Ihmisen tehtävänä on nimetä kaikki muut luodut. Ihmisen sukupuoli selviää vasta silloin, kun Jumala tekee ihmisen toveriksi naisen Aadamin kylkiluusta. Mies nimittää myös naisen, kuten aikaisemmin muut Jumalan luomat eläimet. (Gen. 2: 8–23.) Tässä kertomuksessa kosmologialla, kuten ensimmäisessä, varsinaisessa luomiskertomuksessa, ei ole merkitystä. Jumala luo kaiken ensimmäistä ihmistä varten, myös tämän kumppanin. Mies, joka kertomuksen alussa näyttää edustavan koko ihmisyyttä, on myös sen keskiössä, ydin ja jumalallisen toiveen tai halun ilmentymä. (LaCocque 2006, 9; Ska, 2008, 21.) Paratiisikertomusta voikin lukea pohjimmiltaan mieskeskeisenä, kertomuksena miehen olemuksesta tai egosta.<sup>130</sup>

Raamatuntutkimuksessa on toisaalta esitetty, ettei kertomuksen Aadamin kohdalla olekaan kyse miehestä, vaan androgyynistä. Antiikin Lähi-Idässä oli yleistä ajatella androgyynisten olentojen olevan olemassa. (Ks. esim. LaCocque, 2006, 118–119 ja Nissinen 2002, 34.) Myös juutalaisten *Midrash Rabbahissa* on luettavissa käsitys Adamista hermafrodiittina, joka sisälsi sekä miehen että naisen. Näiden ajateltiin olleen toisissaan kiinni siamilaisten kaksosten tavoin. Toisaalta *Midrash Rabbahin* teksteissä on luettavissa sellainenkin käsitys, että Jumalan aikomus oli luoda sekä mies että nainen, mutta hän päätyi luomaan vain miehen. (Kvam & Shearing & Ziegler 1999, 77–78.)

Calvin pohtii ihmisen luomista pitkään *Genesis-kommentaareissaan*. Ensimmäisen luomiskertomuksen ihmisen luomisessa hän huomioi Jumalan siirtyvän käskymuodosta neuvotteluun. Toisaalta Jumala käy tätä neuvottelua itsensä kanssa. Kiinnostavinta on kuitenkin se, miten Calvin puhuu Jumalan kuvaisuudesta. Se, että ihminen Jumalan kuvana luotiin sekä mieheksi että naiseksi viittaa Calvinin mukaan avioliittoon ja naiseen miehen kumppanina. Hän huomauttaa vielä, että tästä kerrotaan Genesiksen toisessa luvussa. Toisaalta juuri Jumalan kaltaisuuden tai kuvaisuuden hän yhdistää Aadamiin. (Calvin 1948 [1554], 91–97.) 1600-luvulta löytyy tekstejä, joissa nähtiin sekä maskuliinisen että feminiinisen yhdistyvän Aadamissa. Aadamin olemus sisälsi molemmat sukupuolet. (Harrison 1998, 216.)

Paratiisikertomuksessa ensimmäisestä ihmisestä (miehestä) tulee erilainen kuin muista luoduista juuri ”Jumalan henkäyksen” vuoksi, vaikka hänetkin on tehty ”maan tomusta” (Gen. 2:7; Jacobs 2007, 24–25). Huolimatta siitä, että mies on

---

[man] of the duft of the grounde, and breathed in his face breath of life, and the man was a living foule” (*Geneva Bible*, Gen. 2:7).

<sup>130</sup> Ks. edellä alaviite 34 *Geneva Biblen* luomiskertomusten otsikoinnista.

tehty maasta, Björn Krondorferin mukaan ”patriarkaalisisä järjestelmissä”, kuten kristinuskossa, ”miesten ruumiit ovat kuten Jumalan” (Krondorfer 1996, 4).

*Midrasheissa*, juutalaisen *Raamatun* kommentaareissa – tarkemmin tekstissä *Genesis Rabba* (Gen. R. 8:10) – kerrotaan enkelien käsittäneen Aadamin jumalaisena olentona (ks. esim. Kvam & Schearing & Ziegler 1999, 79 ).

### 5.3.1. Aadam *imago Dei* ’nä

Bacon seuraa Jumalan luomistyötä Genesiksen ensimmäisen kertomuksen mukaisesti, kunnes ihmisen luomisesta kertoessaan vaihtaa toiseen luomiskertomukseen, paratiisikertomukseen. Baconin teoksista käy ilmi paratiisikertomuksen olevan hänelle mieskeskeinen. Kyse on nimenomaan miehestä, vaikka tosin se, minkälaista miestä Aadam kulloinkin Baconille edustaa, vaihtelee. Bacon myös yhdistää Genesiksen ensimmäisen ja toisen luomiskertomuksen esittäessään Aadamin Jumalan kuvana. Ajalleen tyypillisesti Bacon sivuuttaa Genesiksen ensimmäisen luomiskertomuksen ”Jumalan kuvaisuuden”, joka käsittää sekä miehen että naisen (Gen. 1:26–27; Almond 1999, 8–10.) ”*Imago Dei*”, ”Jumalan kaltaisuus” ja ”Jumalan kuva” onkin herättänyt ja herättää yhä kysymyksiä.<sup>131</sup> Calvin esimerkiksi myöntää Jumalan kuvaisuuden olevan sekä miehen että naisen ominaisuuden, mutta koska Jumala jo ensimmäisessä luomiskertomuksessa sanoo ”tehkäämme ihminen”, on Calvinin mielestä ihmisen luominen jo suoritettu. Jumalan ei siten tarvitse hänen mukaansa enää toistaa tätä lausahdusta tehdessään naisen. Naisen rooli on olla miehen apuna. (Calvin 1948 [1554], 129.)

Baconille Jumalan kuva on Aadam, joka luodaan paratiisikertomuksessa. Vanhasta testamentista löytyy myös muita kuvauksia ihmisen Jumalan kaltaisuudesta. Baconin tekstejä ajatellen on erityisen kiinnostava Genesiksen

---

<sup>131</sup> Blenkinsoppin mukaan niillä ”lukuisilla artikkeleilla, väitöskirjoilla ja monografioilla”, jotka on kirjoitettu vastaamaan kysymykseen mitä merkitsee ihmisen luominen Jumalan kuvaksi ja kaltaiseksi, ”täyttäisi pienen kirjaston”. Nykyisin Aadamin Jumalan kaltaisuuden ajatellaan olevan enemmän ihmisen kykyä dialogiin kuin kehollista samankaltaisuutta ja muistuttavuutta. (Blenkinsopp 2011, 26–29.) Esimerkiksi Martti Nissisen mukaan, Vanhan testamentin ”Jumalan maskuliinisuus on jumalallista maskuliinisuutta, jonka ei tarvitse noudattaa ihmisille asetettuja sääntöjä”. Jumalan ruumis ei ole miehen ruumis, lisäksi monoteistisessä uskonnossa hänen maskuliinisuuteensa täytyy sisältyä myös äitiys. (Nissinen 2014, 277.) Vickersin mukaan ”*imago Dei*”, on ”valaistus, jonka Aadam vastaanottaa Jumalalta” (Vickers 2008, 572).

viidennen luvun alku, jossa sanotaan: ”Tämä on luettelo *Aadamin* jälkeläisistä. Luodessaan *ihmisen* Jumala teki *hänet kaltaisekseen*. Hän loi ihmisen *mieheksi ja naiseksi*” (Gen. 5: 1–2).<sup>132</sup> Näissä virkkeissä ensimmäinen ja toinen luomiskertomus yhdistyvät ja samalla niissä voi nähdä viittauksen vain yhteen ihmiseen, Aadamiin. Baconin tapa yhdistää kertomukset, ja siten kenties myös sukupuolet, omassa tekstissään ei ole ainutlaatuinen, kuten edellä kuvaamistani tulkinnoista käy ilmi. Se, mikä erottaa Baconin kuvaukset esimerkiksi aikaisemmin esittämästäni Vanhan testamentin kohdasta, tai Calvinin kommentoinnista, on luomiskertomusten naisen lähes täydellinen puuttuminen hänen teksteissään.<sup>133</sup>

Baconin mukaan Jumala on antanut Aadamille, tai ylipäätään miehelle, kyvyn ymmärtää maailmaa (puhaltamalla älyllistä valoa tämän kasvuihin), mutta tämän ei tule tyytyä siihen, vaan pyrkiä tietämään ”asioiden erinomaisuus” (*O* Vol. XI, 44, 45; *S* Vol. I, 145; Vol. III, 560; IV, 33).<sup>134</sup> *Confession of Faith*issa Bacon sanoo Jumalan luoneen ”miehen omaksi kuvakseen, järkeväksi sieluksi, viattomaksi, vapaaksi tahdoltaan ja yksinvaltiaaksi” (*MW* 109; *S* Vol. VII, 221).<sup>135</sup> Viattomuus ja yksinvaltius tai hallitsevan aseman saavuttaminen ovat Baconin mukaan mahdollisia. Se, että ”Jumalan kuva” on ollut muuhun luomakuntaan nähden hallitsevassa asemassa, ei ole vain Baconin mielipide, vaan yleinen käsitys kristillisessä teologiassa kuten olen edellä esittänyt. Myös ”*imago Dei*’n” viattomuuden menetys on totta Baconille. Hänen mukaansa miehen vapaa tahto ja järkevä sielu jäivät olemaan lankeemuksen jälkeenkin. (Matthews 2008, 60, 108.) Siten Baconin tulkinnassa juuri Adam ennen lankeemustaan oli täydellinen tieteilijä tai tutkija (Stephens 1975, 85–86).

Vaikka monien varhaisten teologiain näkemykset eri aikoina erosivat *imago Dei*stä paljonkin, oli kaikille yhteistä se, ettei ihmisen Jumalan kuvaisuus ollut tuhoutunut kokonaan Aadamin lankeemuksessa (Harrison 2007, 29–30). Varhaisella uudella ajalla vaikutti kuitenkin edelleen voimakkaasti 400-luvulla eläneen Aurelius Augustinuksen näkemys, jonka mukaisesti Adam oli Jumalan kuva henkisten

<sup>132</sup> Kursiivit ovat minun lisäämäni.

<sup>133</sup> *New Atlantiksessa* ”Eeva” mainitaan kerrottaessa Bensalemin saaren käytännöistä puolisoa valittaessa. ”Aadamin ja Eevan altaissa” tulevat aviopuolisot kylpevät erikseen toistensa ystävien nähden, jotta nämä saavat selville näiden vartaloiden mahdolliset virheet. (*S* Vol. III, 154.) Ks. myös tämän tutkimuksen luku ”6.3.2. Puoliso”.

<sup>134</sup> *Instauratio magna*, *S* Vol. I, 145, IV, 33; *O* Vol. XI, 44, 45 ja *Redargutio philosophiarum*, *S* Vol. III, 560. Ks. *Instauratio magnan* ko. kohta luvusta 5.1. edellä. *Rp*:ssa teoksen filosofi (Bacon) puhuu ”pojilleen” ”asioiden erinomaisuudesta tietämisestä” näin: ”(...) neque queri potestis si vos exerceat, quandoquidem excellentiam rerum rependat” (*S* Vol. III, 560).

<sup>135</sup> ”That God created Man in his own image, in a reasonable soul, in innocency, in free-will, and in sovereignty” (*MW* 109).

kykyjensä vuoksi (Almond 1999, 11). Toisaalta teoksessaan *Tunnustukset* Augustinus katsoo ihmisen mielen jakautuneen kahteen eri puoleen; feminiiniseen ja maskuliiniseen. Hän selittää tätä jakautumista tarkemmin teoksessa *Kolminaisuudesta* (*De trinitate*), jossa sanoo mielen feminiinisen puolen koostuvan haluista ja intohimoista, maskuliinisen puolen ollessa sitä vastoin järjen aluetta. Luottamus feminiinisen puolen aisteihin on Augustinuksen mukaan syynä lankeemukseen. (*Tunnustukset*, XIII, 32; *On the Trinity*, XII.)<sup>136</sup>

Bacon ei tee näin suoraa erottelua, mutta hän pohtii mieltä lähes Augustinuksen tavoin kirjeessään Rutlandin jaarlille. Bacon kirjoittaa muun muassa mielen lahjojen, kuten kauneuden, terveyden ja voiman vastaavan ruumiin lahjoja. ”Mielen kauneus” näkyy ”käytöksen herttaisuutena” ja ”uljaina sekä hyväksyttävänä muotoina”, terve mieli taas ”muuttumattomana uskollisuutena ja vapautena intohimoista”. Mitä tulee mielen voimaan, on se ”aktiivinen voima, joka saa meidät esittämään [tai suorittamaan] hyviä asioita ja suuria asioita”. Terve mieli pitää erossa siitä, mikä on ”pahaa ja alhaista”. (*O* Vol. I, 639.)<sup>137</sup> Bruce R. Smithin mukaan 1500-luvulla elänyt Levinus Lemnius ”havainnoi” teoksessaan *De miraculis occultis naturae* (*The Secret Miracles of Nature*, 1658), että ihmisen silmille ”lasin läpi katsottavat” värit ovat verrattavissa ”auringon säteisiin”, jotka kuultavat tummina ”tiheän pilven” läpi. Lisäksi Smithin mukaan Lemnius sanoo ”ruumiin kohtuuttomuuden” olevan syynä siihen, miksi ”mielen ja järjen valot”, ovat ”tummentuneet” ja ”varjostuneet”. (B. R. Smith 2000, 25.)<sup>138</sup>

<sup>136</sup> ”Ja samoin kuin hänen sielussaan on jotakin, joka järjellään hallitsee, ja jotakin joka alistuu tottelemaan, niin näemme myös ruumiillisessa suhteessa, että nainen on alistettu miehen alaiseksi, nainen, jonka henkinen luonto ja jonka järki tosin on samanlainen kuin miehen, mutta joka sukupuolientontona liittyy mieheen samalla tavalla kuin sielussa oleva toiminnan vietti liittyy järjenmukaiseen ajattelemiseen saadakseen siltä ohjetta oikein toimimiseen.” (*Tunnustukset*, XIII, 32.) Teoksesta *Kolminaisuudesta* (*De trinitate*) käytän englanninkielistä käännöstä, ks. tarkemmin kirjallisuus. Koska Augustinuksen selitys tästä aiheesta teoksessa *Kolminaisuudesta* on hyvin pitkä, en lainaa sitä tässä. Ks. myös Harrison (2007, 32–33), joka toteaa, ettei Augustinus [*Tunnustukset* teoksessaan] ”alenna naisten älykkyyttä”.

<sup>137</sup> The giftes or excellencies of the minde are the same that those are of the body, Beautie, health, and strength. Beautie of the mind is shewed in gratefull and acceptable formes, and sweetness of behaviour (...) Health consistes in an vnremoveable constancie and a fredome from passions, which are indeed the sicknesses of the minde. Strength of minde is that active power which makes vs perfourme good thinges and greate thinges, aswell as health and even temper of minde keepes vs from those that are evill and base. Lainaus Baconin kirjeestä, ”Advice to the Earl of Rutland on his travels. Letter I.” (*O* Vol I, 639.) Koko kirje 638–650. Kieliasu lähteen. Ks. myös tässä luvun 6 alaluku 6.3.2 ”Puoliso”, jossa on lainaus Baconin esseestä ”Of Love”. Siinä hän muun muassa kirjoittaa, että ”ikään kuin miehen, joka on tehty mietiskelemään taivasta ja kaikkia jaloja päämääriä, ei pitäisi tehdä muuta kuin polvistua pienen epäjumalan edessä, tehden itsestään alamaisen” (*O* Vol. XV, 32; *S* Vol. VI, 397).

<sup>138</sup> ”Lemnius observes (...)’yet as a thick cloud darkeneth the sun beams, and as the eye by looking through a glass of divers colours, sees things otherwise than they are (...) so intemperance of body shadows and darkens the light of reason and the mind’ (...)” (B. R. Smith 2000, 25). B. R. Smith

*Advancement of Learning*issa Bacon kirjoittaa Jumalan laatineen ”miehen mielen kuin peiliksi tai lasiksi, kykeneväksi kuvittelemaan universaalin maailman, ja ottamaan iloisena vastaan jäljen [tai vaikutelman] siitä, kuten silmä vastaanottaa valon (...)” (O Vol. IV, 6; S Vol. III, 265).<sup>139</sup> Vickers sanoo Baconin tekevän valo-metäforasta<sup>140</sup> täysin omansa yhdistämällä sen peiliin. Peilistä näkyvän kuvan todellisuus on täysin riippuvainen lasin virheettömyydestä. Vickersin mukaan Bacon pitääkin ihmisen havaintokyvyn puutteena sitä, että tämä lumoutuu lasista heijastuvasta kuvasta. (Vickers 1968, 189–190.) *Valerius Terminuksessa* Bacon sanoo tämän selvästi. Hänen mukaansa heijastus laseista muistuttaa usein ”mielen kuvastoa”. ”Jokainen mies”, Baconin mukaan, ”tietää vastaanottavansa virheen ja moninaisuuden sekä värissä että koossa ja muodossa, lasin laadun mukaan”. (S Vol. III, 241.)<sup>141</sup> Baconin aikana kuvastin, tai peili, oli edelleen myös uskonnollista sanastoa. Sen symbolisia merkityksiä oli kehitelty muun muassa *Raamatun* kirjoituksista, uusplatonistisista teksteistä ja patristisesta perinteestä. (Melchior-Bonnet 2004, 120.) Kuvastimen käyttö uskonnollisena metäforana varhaisella uudella ajalla näkyy esimerkiksi Donnen vuonna 1625 Jaakko I:n kuoleman jälkeen kirjoittamassa saarnassa. Hän kirjoittaa, ettei ”Jumalan käsi lavastanut, vaan luovutti toisen lasin, missä sinun täytyy nähdä itsesi; lasi joka heijastaa sinua, eikä mitään muuta kuin sinua”. Donnen mukaan myöskään ”kristallilasi ei näytä ihmisen [vrt. miehen] kasvoja (...)” ellei siinä ole tummennettua toista puolta. Siten Kristuksen, ”joka on puhdas kristallilasi”, on täytynyt tummentua ”inhimillisellä luonnolla”, jotta ”hän pystyisi esittämään meille kokonaan itsemme”. (Donne 1987 [1625], 216–217.)<sup>142</sup>

Peilimetäforansa jälkeen Bacon jatkaa *Advancement of Learning*issa lamppuvertauksella viittaamalla Vanhan testamentin sananlaskuun 20:27. Hän sanoo

---

lainaaman Leminuksen teoksen *De miraculis occultis naturae* englanninnoksen, *The Secret Miracles of Nature*, mukaan. Käännös suomeksi minun. Ks. myös B. R. Smith 2000, 163.

<sup>139</sup> (...) [T]hat God hath framed the minde of man as a mirrour, or glasse, capable of the Image of the vniversall world, and ioyfull to receiue the impression threof, as the Eye ioyeth to receiue light, and not onely delighted in beholding the varietie of thinges (...)” (O Vol. IV, 6). Vrt. Augustinuksen metäforaan mielen silmistä sielun aisteina teoksessa *Soliloquies* (*Yksinpuheluja*), josta kerron edellä luvussa 5.1.

<sup>140</sup> Ks. edellä luku 5.1.

<sup>141</sup> “The reflexion also from glasses so usually resembled to the imagery of the mind, every man knoweth to receive error and variety both in colour, magnitude, and shape, according to the quality of the glass” (S Vol. III, 241).

<sup>142</sup> (...) [T]he hand of God, hath *not set up*, but *laid down another Glasse*, wherein thou maist see thy self: a glasse that reflects thy self, and nothing but thy selfe. [–] [A] Crystall glasse will not show a man his face, except it be steeled, exepit it be darkened on the backside: Christ as he was a pure *Crystall glasse* (...) had not been glasse for us, to have seen ourselves in, except he had been *steeled, darkened with our humane nature* (...)” (Donne 1987 [1625], 216–217.) Kursiivit lähteen.

miehen hengen olevan kuin ”Jumalan lamppu, jonka avulla hän tutkiskelee kaikkien salaisuuksien sisintä” (*O* Vol. IV, 6–7; *S* Vol. III, 265).<sup>143</sup> Bruce R. Smithin mukaan Lemnius toteaa sielun ”keskustellessa” ja yrittäessä päästä perille ”kätketyistä asioita”, käyttävän ”Jumalalta saatua” ”sisäsiittoista voimaa” (B. R. Smith 2000, 25–26).<sup>144</sup>

### 5.3.2. Aadam: maailman ruumiillistuma vai herrasmies?

Keskiajalta lähtien ja vielä Baconin aikana ajateltiin Aadamin olleen sekä Jumalan kuva että maailman ruumiillistuma. Tämän näkemyksen mukaan Aadamin ruumiissa ajateltiin neljän elementin, tulen, ilman, veden ja maan, olleen tasapainossa.

Aadamin, tai ylipäättään miehen, ruumis vertautui maailmaan. Niiden molempien ajateltiin olleen kykeneviä vastustamaan itsessään olevien elementtien eroamista, mutta olleen toisaalta samanaikaisesti valmiina ponnistelemaan. (Almond 1999, 9, 30–32; Bucklow 2009, 49; D. V. Smith 2000, 5–6.) Baconin aikalaisista Raleigh vertaa miehen suonia jokiin ja luita kallioihin (Raleigh 1614, 30). Donne taas katsoo miestä useasti ”pienenä maailmana” saarnoissaan ja muissa kirjoituksissaan.

Varsinkin hänen *Meditation* -sarjansa tekstien pääpaino on miehen mikrokosmoksisuudessa. (Rhodes 1987, 341–342.) Eräässä *Mediationissaan* Donne sanoo, että ”on liian vähäistä kutsua miestä *pieneksi maailmaksi* (...)”, sillä ”mies sisältää enemmän paloja, enemmän osia kuin *maailma* (...)”. Hän jatkaakin, että jos kaikki miehessä olevat ”palat laajenisivat ja venyisivät hänessä, olisi mies *jättiläinen* ja maailma *kääpiö* (...)”. (Donne 1987 [1624], 78.)<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> ”The spirit of man is as the lamp of God, wherewith he searcheth the inwardness of all secrets” (*S* Vol. III, 265). Kursiivit alkuperäisen tekstin. Sama lause löytyy myös *Valerius Terminuksesta* (*S* Vol. III, 220). Vrt. Sananlaskujen kirja 20:27: ”Ihmisen henki on kuin Herran lamppu, se valaisee sydämen perimmät sopeet”. ”[L]ucerna Domini spiraculum hominis quae investigat omnia secreta ventris” (*Vulgate*, Proverbia 20:27). ”The light of the Lord is the breth of man, and fercheth all the bowels of the bellie” (*Geneva Bible*, Prouerbes, 20:27). Ks. myös Kiernan 2000, 208.

<sup>144</sup> “(...) when it [the soul] discourseth and searcheth out hidden things (...) it useth its inbred force.” Lainausta B. R. Smithin mukaan (2000, 25–26) Leminuksen teoksen *De miraculis occultis naturae* englanninnoksesta *The Secret Miracles of Nature*, suomennos minun.

<sup>145</sup> ”It is too little to call *Man a little World* (...). Man consistes of more pieces, more parts, than the world doeth, nay than the world is. And if those pieces were extended, and stretched out in Man, as they are in the world, Man would bee the *Gyant*, and the world the *Dwarfe* (...)” (Donne 1987 [1624], 78.) Kursiivit lähteen.

kirjoittaa Panista kertoessaan seuraavasti:

Ei ole olemassa luontoa, jota voidaan pitää yksinkertaisena; kaikki näyttävät olevan osallisia johonkin ja kahden yhdistelmiä. Ihmisessä [vrt. mieheissä] on jotain eläimestä; eläimessä on jotain kasvista; ja kasvissa on jotain elottomasta ruumiista; joten siten kaikki oliot ovat kaksimuotoisia ja tehty korkeimmista ja matalimmista lajeista (*S Vol. VI, 638, 710–711*).<sup>146</sup>

*Advancement of Learning*issa Bacon ottaa vielä enemmän kantaa aikansa mikro- ja makrokosmos-ajatteluun. Hän sanoo ”pakanoiden” luulevan ”maailmaa Jumalan kuvaksi ja miestä supistetuksi kuvaksi maailmasta”, mutta etteivät ”pyhät kirjoitukset koskaan suvaitse antaa maailmalle kunniaa olla Jumalan kuva, vaan ainoastaan [olla] Hänen käsiensä tekoja, eivätkä ne [pyhät kirjoitukset] myöskään puhu mistään muusta Jumalan kuvasta kuin miehestä” (*O Vol. IV, 78–79; S Vol. III, 349–350*).<sup>147</sup> Toisaalta antiikin, Paracelsuksen ja alkemistien näkemyksestä miehestä mikrokosmoksena Bacon pitää totena kuitenkin sitä, että mies on tehty kaikista ”luonnon tuottamista tuotteista kaikkein laajimmasta valikoimasta ainesosia”. Hänen mukaansa ”ei voi kiistää, etteikö miehen ruumis olisi kaikkiin muihin asioihin verrattuna kaikkein kompleksisin massa”. Toisin kuin eläimet, tämä ”massa” muun muassa ”nukkuu” ja ”urheilee” ”kartanossaan”. (*O Vol. IV, 78–79; S Vol. III, 349–350*).<sup>148</sup> Mies, jota Bacon kuvaa on ilmiselvästi herrasmies ja/tai yläluokan jäsen. Hänen aikanaan herrasmiehen asema oli tavoiteltu tai ainakin sen ajateltiin olevan sellainen. Ylhäisessä asemassa oli kyse verenperinnöstä, mutta varhaisella uudella ajalla yhä useammin kyse oli myös varallisuudesta. Herrasmieheksi joko synnyttiin

<sup>146</sup> ”Nulla enim natura simplex videri potest, sed tanquam ex duobus participans et concreta. Habet enim homo nonnihil ex bruto, brutum nonnihil ex planta, planta nonnihil ex corpore inanimato, omniaque revera biformia sunt, et ex specie superiore et inferiore compacta” (*S Vol. VI, 638*). Englanninkielinen käännös: *S Vol. VI, 710–711*. Ks. myös tämän työn luku ”6.1. Femininen ja maskuliininen luonto mikro- ja makrokosmoksessa”.

<sup>147</sup> ”And therefore therein the Heathen opinion differeth from the Sacred truth: For they supposed the world to bee the Image of God, & Man to be an extract or compendious Image of the world: But the Scriptures neuer vouch-safe to attribute to the world that honour as to bee the Image of God: But onely [only] *The worke of his hands*, Neither do they speake of any Image of, but Man (...)” (*O Vol. IV, 79*). Ks. myös *S Vol. III, 350*.

<sup>148</sup> (...) The ancient opi-nion that *Man was Microcosmos*, an Abstract or Modell of the world, hath beene fantastically streyned by *Paracelsus* and the Alchimists, as if there were to be found in *mans body* certaine correspondences, & parallels, which shold haue respect to all varieties of things (...) But thus much is evidently true, that of all substances, which Nature hath produced, mans bodie is the most extreemly compounded [– –] whereas man in his Mansion, sleepe, exersice, passions, hath infinit variations; and it cannot be denied, but that the *bodie* of *Man* of all other things, is the most compounded Masse.” (*O Vol. IV, 96–97*.) Ks. myös *S Vol. III, 370–371*. Vickers selittää Baconin käyttämän sanan ”mansion” ”asuntona” tai ”asuinpaikkana” (Vickers 2008, 628).



tai asema saavutettiin esimerkiksi yliopistotutkinnolla. Selvää oli kuitenkin se, että herrasmies ei tehnyt ruumiillista työtä elääkseen. (B. R. Smith 2000, 60; Wrightson 1993, 20) Seikka, joka liittyy tämän Baconin edellä kuvaileman miehen vielä selvemmin hänen omaan yhteiskunnalliseen luokkaansa on ”urheilu”. Esimerkiksi vuonna 1542 Englannissa vain rauhantuomareilta saattoi anoa lupaa urheiluun. Laki vuodelta 1512 kuitenkin kielsi esimerkiksi käsityöläisiltä, kalastajilta ja viljelijöiltä kokonaan tietyt lajit, kuten tenniksen, keilailun ja jalkapallon. Jouluna nämä lajit olivat sallittuja edellä mainituille ryhmille heidän isäntiensä läsnä ollessa tai heidän tiloissaan. Toisaalta työläisten ja käsityöläisten tuli esimerkiksi Tudorien aikana työskennellä kuutena päivänä viikossa aamuviidestä aina kello seitsemään illalla, joten käytännössä heillä ei edes ollut aikaa urheilla. (Ridley 2002, 247, 254–255.)

Baconille Aadamissa ei aina ole kyse miehestä yleensä tai edes herrasmiehestä. Sanoessaan *Instauratio magnassa* Jumalan hengittäneen miehen kasvoihin älyllistä valoa luomistyön täyttymyksenä, Bacon viittaa itseensä. Tämä käy ilmi, kun hän toivoo Jumalan ”suojelevan ja ohjaavan” filosofista työtään. Itsestään kolmatta persoona käyttävä Bacon toivoo Jumalan myös ”näiden meidän käsiemme kautta” suovan ihmiskunnalle uusia siunauksiaan. (*S* Vol. I, 145.)<sup>149</sup> Samaistamalla itsensä Aadamiin hän näyttää haluavan korostaa omaa asemaansa, olemalla 1600-luvun uusi Adam. Kuten Aadamille Eedenissä, myös Baconille Jumala on antanut tehtäviä. Aadamin ja Jumalan työtoveruus vertautuu Baconin luonnonfilosofiseen projektiin (*O* Vol. XI, 150, 151; *S* Vol. I, 200, Vol. IV, 91).<sup>150</sup> Kiinnostavaa on, että kuningas Jaakko I rinnastettiin hallituskauteensa Aadamiin. Taivaallinen ja maallinen monarkia vertautuivat toisiinsa esimerkiksi Thomas Peytonin runossa, joka julkaistiin vuonna 1620, samana vuonna kuin *Instauratio magna* ja *Novum organum*. (Almond 1999, 105.)

<sup>149</sup> ”Itaque Tu Pater, qui lucem visibilem primitias creaturæ dedisti, et lucem intellectualem ad fastigium operum tuorum in faciem hominis inspirasti; opus hoc, quod a tua bonitate profectum tuam gloriam repetit, tuere et rege. [– –] [U]tque novis eleemosynis, per manus nostras et aliorum quibus eandem mentem largieris, familiam humanam dotam velis.” (*S* Vol. I, 145.) Ks. myös Vol. IV, 33; *O*, Vol. XI, 44–45.

<sup>150</sup> *Novum organumin* aforismi XCIII (I kirja), ks. esimerkiksi tämän tekstin ”Johdanto”, jossa on lainaus aforismin ko. kohdasta. Muita samantapaisia esimerkkejä siitä, että Bacon samaistaa itsensä Aadamiin tai jopa Jumalaan, ja/tai filosofiansa Jumalan luomistyöhön, ks. aforismit XCVII, CXVI, CXVII, CXX, CXXI, CXXIX (I kirja), (*O* Vol. XI, 154–155, 174–176, 178–182, 192–196; *S* Vol. I, 201–202; 211–213, 214–216, 221–223; Vol. IV, 93–94, 103–105, 106–108, 113–115.) Ks. myös Stephens 1975, 163.

#### 5.4. Jumalan työtoveri: Aadamin työt

Paratiisikertomuksessa Jumala luo ensin ihmisen (vrt. miehen) ja sen jälkeen hänelle puutarhan Eedeniin. Kertomuksessa Jumalan sanotaan ”asettaneen” ihmisen tekemäänsä puutarhaan ”viljelemään ja varjelemaan sitä”. Ihminen saa syödä hedelmiä kaikista muista puista paitsi puusta, joka ”antaa tiedon hyvästä ja pahasta”. Jumala tekee eläimet ihmisen kumppaniksi ja avuksi. Hän vie eläimet ”ihmisen eteen” ja eläimet saavat ihmisen antaman nimen. (Gen. 2:8–20.) Bacon pohtii miehen ja filosofin työnkuvaa lähinnä tämän kertomuksen ja siinä esitetyn miehen, Aadamin avulla. Toinen Genesiksen kertomus, jossa puhutaan työnteosta, kertoo veljeksistä (Aadamin ja Eevan lapsista) Kain ja Aabel, joista toisesta tulee maanviljelijä ja toisesta lammaspaimen (Gen. 4:1–16). Bacon käyttää tätä kertomusta kuvatessaan *vita activan* ja *vita contemplativan* eroja luonnonfilosofisessa tutkimuksessa ja varsinkin pohtiessaan sitä minkälaista luonnonfilosofin työn tulisi olla, aktiivista vai mietiskelevää. Kaiken pohjana näyttää Baconille olevan Aadamin rooli Jumalan työtoverina. Aloitan Baconin tavoin Jumalan työtoveruuden tarkastelun Aadamista.

*Advancement of Learningin* ensimmäisessä kirjassa Baconin mukaan miehen tulee pyrkiä palaamaan omalle paikalleen, Jumalan läheiseksi työtoveriksi tai kumppaniksi. Hänelle ”miehen ensimmäiset tehtävät paratiisissa käsittivät tiedon kaksi tiivistä osaa; luotujen tarkastelun ja nimien määräämisen”. Tuon ajan yleinen käsitys Aadamin asemasta ”työntekijänä” oli, että tämä oli ollut paratiisissa Jumalan kaltaisessa asemassa muiden luotujen yläpuolella. (*O Vol. IV*, 34; *S Vol. III*, 296.)<sup>151</sup> Myös Baconille Aadamin nimeäminen tarkoittaa hallitsemista (*S Vol. III*, 222).<sup>152</sup> Kiernanin mukaan Aadamin nimenantotehtävä on Baconille voimakas metafora, joka yhdistää ”sanan ja asian, harmonian, joka kerran vallitsi ihmisen ja luomakunnan välillä (...)” (Kiernan, 2000, 316). Ajan ”eksegeettisessä perimätiedossa” nimeäminen saikin lähes ”maagisen aseman” (Harrison 1998, 250). Baconin mukaan Aadamin nimetessä eläimet, vallitsee paratiisissa puhdas, viaton, tai jopa neitseellinen suhde Aadamin, Jumalan ja muiden luotujen välillä (*O Vol. XI*, 22–23; *S Vol. I*, 132, *Vol. IV*; 20).<sup>153</sup> Aadamin kolminkertaiset kyvyt; tahto, muisti ja

<sup>151</sup> ” (...) [T]he first acts which man performed in Paradise consisted of two summary parts of knowledge; the view of creatures, and the imposition of names” (*S Vol. III*, 296). Ks. myös Matthews 2008, 61 ja Vickers 2008, 568.

<sup>152</sup> ” (...) [B]ut it is a resituation and reinvesting (in great part) of man to the sovereignty and power (for whensoever he shall again command them) which he had in his first state of creation” (*Valerius Terminus*, *S Vol. III*, 222).

<sup>153</sup> ”Neque enim pura illa & immaculata Scientia naturalis, per quam *Adam* nomina ex proprietate rebus imposuit, principium aut occasionem lapsui dedit” (*O Vol. XI*, 22, 23). Kirjoitusasu lähteen.

ymmärrys rinnastuivat kolmiyhteiseen Jumalaan. Almond kertoo Baconin aikalaisen Elnathan Parrin mukaan [ensimmäisen] ihmisen ”lahjoja” olleen: ”mieli, ”tieto”, ”pyhyys” ja ”oikeamielisyys”. (Almond 1999, 12–13, 105.) Jo apostoli Paavali liittää Peter Harrisonin mukaan heprealaisen *Raamatun* (Vanhan testamentin) kristillisiin kirjoituksiin yhdistämällä Aadamin ja Kristuksen, minkä mukaisesti Aadam oli Kristuksen tyyppiyksilö, ja Kristus ”toinen Aadam”. (Harrison 2007, 25, 114; Room. 5:14.) Renessanssissa tämä ajatus yhdistyi uskomukseen Aadamista ensimmäisenä filosofina ja tämän ensyklopediasta (Harrison 2007, 17–18).

Baconille Aadamin työn luonne näyttää kuitenkin olleen vaikeasti määriteltävissä. *Advancement of Learningin* ensimmäisessä kirjassa Bacon toteaa, ettei miehen työ paratiisissa ”voinut olla muuta kuin tutkiskelua”, koska työn lopputulos oli ”vain harjoitukseksi ja kokeiluksi, ei välttämättömyydeksi” (*O Vol. IV, 34; S Vol. III, 296*).<sup>154</sup> Saman teoksen jälkimmäisessä osassa hän taas sanoo että, ”kaikki teot tuovat esiin työmiehen voiman ja taidon, ei kuvan [tekemisen]”. Edelleen, ”Jumalan työt osoittavat Jumalan kaikkivoipaisuutta ja viisautta, mutta eivät hänen kuvaansa”. (*O Vol. IV, 78–79; S Vol. III, 349–350*).<sup>155</sup> *Advancement of Learningin* jälkimmäisessä osassa Baconin ajattelu on lähellä Augustinusta, joka Philp L. Culbertsonin mukaan kirjoittaa, ettei Eevaa tehty auttamaan Aadamia tämän työssä, vaan synnyttämään lapsia, sillä mikäli Aadamin työ paratiisissa olisi ollut raskasta fyysistä työtä, olisi Jumala toki Augustinuksen mukaan tehnyt miehen tätä auttamaan (Culbertson 1996, 149).<sup>156</sup> Matthews sanoo Aadamin tehtävien paratiisissa muistuttaneen Baconille luonnonfilosofin työtä ja Aadamin työn paratiisissa olleen ”oppimisen tekoja” (Matthews 2008, 60–61).

---

Baconin käyttämä latinan *immaculata*-termi ja sen englanninnos *immaculate* tarkoittaa muun muassa ”puhdasta, virheetöntä, tahratonta ja viatonta”. *Immaculate Conception* roomalaiskatolisen kirkon opissa Neitsyt Marian synnitöntä sikiämistä, ks. esim. ”Catholic Answers”, kirjallisuus. Huom. Spedding on englanninoksessaan korvannut latinan sanan *immaculata* englannin *uncorrupted*-sanalla: ”For it was not that pure and uncorrupted natural knowledge (...)” (*S Vol. IV, 20*). Graham Reesin englanninnos sanasta ”immaculata” on ”unstaided” (*O Vol. XI, 23*).

<sup>154</sup> ” (...) [W]hich worke so appointed to him, could be no other than worke of contemplation, that is, when the end of worke is but for exercise and experiment, not for necessitie (...)” (*O Vol. IV, 34*).

<sup>155</sup> ” (...) [F]or as all works shewe forth the power and skill of the workeman, and not his Image: So it is of the works of God; which doe shew the Omnipotence and wisdom of the Maker, but not his Image (...)” (*O Vol. IV, 78–79*). Kirjoitusasu lähteen. Ks. myös *S Vol. III, 349–350*.

<sup>156</sup> Philp L. Culbertson viittaa Augustinuksen teokseen *Genesiksen kirjaimellisesta tulkinnasta*, (Culbertson 1996, 149). André LaCocque sanoo *Vulgatassa* ymmärretyin väärin termin *šelá* merkitys kylkiluuna. Naisen asema ”apulaisena” ja miehen dominantti asema kertovat myös hänen mukaansa koko paratiisikertomuksen väärinymmärryksestä. Hän sanoo näkemyksen vahvistuneen Uudessa testamentissa Paavalin misogynynisen asenteen vuoksi. (LaCocque 2006, 118.)

Kirjeessään tohtori Playferille Bacon pyytää tätä kääntämään *Advancement of Learningin* latinaksi. Bacon vertaa itseään puutarhuriin.<sup>157</sup> Hän ei ole kiinnostunut sellaisesta puutarhan hoidosta, jossa aloitetaan siemenistä (”seeds”) ja istukkaista (”slips”) ja odotetaan niiden olevan parhaillaan kasvaneina ja kukkivina (”when they are in flower, and in their best state”). Sen sijaan siemenet ja niiden kylväminen ”mieluummin kopan, tai vasun, kanssa kuin käsin” (”by sowing with the basket than with the hand”), kiinnostaa Baconia. Hän vertaa itseään puutarhureihin (”gardeners”), mutta oikeastaan hän näyttää puhuvan itsestään enemmänkin kylväjänä. Hän näkee itsensä aloittajana, joka toivoo saavansa muut mukaan tähän uuden tiedon istutukseen. (*S Vol. X [LL Vol. III], 300–301.*)<sup>158</sup>

1600-luvun yleinen mielikuva Adamista oli ”herrasmies-puutarhuri” (Harrison 1998, 235). Esseessään ”Of Gardens” Bacon toteaa Jumalan luoneen ensimmäisenä juuri puutarhan, joka on ”ihmisen nautinnoista puhtain” (”Purest of Humane pleasures”) (*O Vol. XV, 139; S Vol. VI, 485.*)<sup>159</sup> Tuona aikana puutarhan ajateltiin olleen maanpäällinen Eeden, jonka hoitamisella oli mahdollista palauttaa ”tietämisen ilo”, joka Aadamilla oli ollut ennen syntiinlankeemusta. Harrisonin mukaan puutarhanhoitoa pidettiin ”parhaana työnä parhaalle luontokappaleelle”, ja/tai jopa parhaana sekä ensimmäisenä kutsumuksena. Hyödyllisimpänä ja jaloimpana nähtiin maan kaivaminen. Sen ajateltiin valmistavan taivaalliseen elämään. Geometristä muotoa noudattanut puutarha loi järjestystä kaaokseen ja siellä viljeltyt lääkeyrtit muistuttivat ihmisiä *Raamatusta*. Englannissa mielikuva puutarhasta maanpäällisenä paratiisina vietiin pidemmälle kuin muissa maissa, sillä sitä pidettiin koko maailman paratiisina. (Harrison 1998, 235–237.) Lady Katherine Paston kirjoitti pojalleen Willamille 1620-luvulla näin: ”(...) sinun täytyy muistaa, että Aadamin pojat ovat syntyneet kaivamaan ja kaivautumaan syvälle (...), kuten viisaus ei ole käskettävissä, vaan se on kuin piilotettu aarre (...)” (Paston 1941, 65). Toisaalta luokkayhteiskunnassa oli perusteltua kysyä, voiko herrasmies oikeastaan olla puutarhuri? Jo 1300-luvun loppupuolella John Ball, Philp

---

<sup>157</sup> Schildknechtin mukaan Bacon asettaa klassisen historian älyllisen maailman, myytit ja *Raamatun* vastakkain fyysinen maailman yksityiskohtien kanssa (Schildknecht 1995, 37.). Huom! Schildknecht puhuu tässä hämmäntävästi *Advancement of Learningista*, mutta viittaa Baconin kyseiseen kirjeeseen, joka löytyy Speddingin editiosta, Vol. X, 301. Baconin kirjeiden viittauskäytännöstä, ks. seuraava alaviite

<sup>158</sup> Huom! Baconin teosten toimittaja James Spedding kokosi Baconin muut kuin filosofiset teokset ja kirjoitukset erikseen kokoelmaksi *Letters and Life*, joka sisältää *The Works of Francis Bacon* edition osat 8–14. Tutkimuskirjallisuudessa näihin teoksiin kuitenkin toisinaan viitataan nimellä *Letters and Life*, tai lyhenteellä *LL*. Selvyyden vuoksi ilmoitan tässä molemmat viittaustavat.

<sup>159</sup> Ian Boxin mukaan Baconin viimeisimpänä julkaistut esseet (*Essays* 1625) esittävät ”käsityksen moraalifilosofiasta eräänlaisena affektioiden maanviljelynä” (Box 1996, 273).

C. Almondin mukaan, kysyikin: ”[k]un Aadam kaivoi ja Eeva kehräsi, kuka silloin oli herrasmies?” (Almond 1999, 102).<sup>160</sup>

### 5.5. Kain ja Aabel, *vita activa ja vita contemplativa*

Jumalan ja miehen työtoveruus kiinnostaa Baconia muutenkin kuin vain Aadamin kohdalla. Hän pohtii sitä, minkälaista työtä Jumala pitää arvokkaana. Vastaukset näyttävät löytyvän Genesiksen neljännessä luvusta, Kainin ja Aabelin tarinasta. Esikoisesta, Kainista tuli maanviljelijä ja hänen veljestään lammaspaimen. Veljesten yhteinen taival loppuu Kainin tappaessa Aabelin, koska Jumala oli pitänyt tämän uhrilahjaa (”esikoiskaritsoja ja niiden rasvaa”) parempana kuin hänen (”maan satoa”). Jumala karkottaa Kainin Eedenistä. Kain saa merkin, ettei kukaan hänen kohtaamansa ihminen tappaisi häntä ja hän asettuu asumaan toiseen maahan. (Gen. 4:16.)

*Advancement of Learning*issa Bacon käyttää Kainin ja Aabelin tarinan erilaisia töitä esittääkseen eroavaisuudet kahden erilaisen filosofisen, *vita activan* ja *vita contemplativan*, työskentelyn välillä (*O* Vol. IV, 34; *S* Vol. III, 297).<sup>161</sup> Aabelin tapainen kontemplatiivinen elämänsäsenne ja mentaalinen työ näyttävät sopivan luonnonfilosofille, ja *Advancement of Learningin* toisessa kirjassa Bacon viittaakin Henokiin, joka ”oli ensimmäinen Mietiskelevä ja käveli Jumalan kanssa” (*O* Vol. IV, 137; *S* Vol. III, 422).<sup>162</sup> Henok on Baconille Aadamin kaltainen Jumalan kanssa työskennellyt tutkija. Myös Calvin on pohtinut kysymystä ihmisen työstä. Hän sanoo suoraan *Genesis-kommentaareissaan* <sup>163</sup> ihmisten (vrt. miesten) olevan ”luotu

---

<sup>160</sup> ”When Adam dived and Eve span, who was then the gentleman?” Lainaus Ballin tekstistä Almondin (1999, 102) mukaan, käännös minun.

<sup>161</sup> “(...) [I]n the first event or occurrence after the fall of Man; wee see (as the Scriptures haue infinite Mysteries, not violating at all the truth of the Storie or letter) an Image of the two Estates, the Contemplatiue state, and the actiue state, figured in the two persons of *Abell* and *Cain*, and in the two simplest and most primitiue Trades of life; that of the Shepheard (who by reason of his leasure, rest in a place, and liuing in view of heauen, is a liuely image of a contemplatiue life) and that of the husbandman; where we see againe, the fauour and election of God went to the Shepheard, and not to the tiller of the ground” (*O* Vol. IV, 34).

<sup>162</sup> “And so wee see Henoch the .7. from Adam who was the first Contemplatiue & walked with God (...)” (*O* Vol. IV, 137).

<sup>163</sup> Ks. alaviite 42 edellä.

elättämään itsensä jollain työllä eikä makaamaan joutilaisuudessa ja velttoudessa” (Calvin 1948 [1554], 125).<sup>164</sup>

*Valerius Terminuksessa* Bacon toteaa ensin, että ”jos vain lepäisimme niiden havaintojen mietiskelyssä, jotka ensimmäisinä tarjoutuvat aisteillemme, me lähes loukkaisimme Jumalan majesteettia”.<sup>165</sup> Myöhemmin samassa teoksessa hän kertoo, minkälaisen työn avulla miehen on mahdollista palata siihen asemaan, johon hänet luotiin. ”(...) [T]yö ja matka, jotka ovat kuvattu enemmän silmäkulmien kuin ruumiin hikoamisena, on kuin matka, joka on yhdistetty henkien työnteon ja diskurssin kanssa aivoissa”.<sup>166</sup> (*S Vol. III*, 221, 223.) *Advancement of Learningin* ensimmäisen kirjan alkupuolella Bacon toivoo kontemplatiivisen ja aktiivisen (tiedon) voivan yhdistyä keskenään enemmän kuin aikaisemmin, Saturnuksen ja Jupiterin tavoin. Saturnus on Baconin mukaan ”levon ja mietiskelyn planeetta” ja Jupiter ”(kansalais)yhteiskunnan ja toiminnan”. Hänen mukaansa tiedosta ei tarvitsisi saada rahaa tai tulla ammatti, mutta sen tulisi olla hyödyksi. (*O Vol. IV*, 32; *S Vol. III*; 294.)<sup>167</sup> Baconin luonnehdinta Saturnuksesta ja Jupiterista on lähellä Spike Bucklowin kuvaamaa Macrobiuksen määritelmää planeettojen vaikutuksesta sieluun. Bucklowin mukaan Macrobius sanoo sielun laskeutuessa ruumiiseen, matkallaan taivaasta maahan, ohittavan matkallaan planeetat, jotka vaikuttavat sieluun omilla ominaisuuksillaan. Saturnuksen ominaisuudet ovat ymmärrys ja järki, mutta Jupiteriin liittyy, kuten Baconkin edellä toteaa, valta tai voima toimintaan. (Bucklow 2009, 122.)<sup>168</sup>

*Advancement of Learningin* jälkimmäisessä osassa Bacon paneutuu syvällisemmin planeettojen vaikutukseen. Hänen mukaansa ”astrologian perinteessä on melko osuvia jaotteluita planeettojen vallitsevuudesta miehen luonteeseen”. Baconin luettelemat luonteenpiirteet toistuvat samassa järjestyksessä kuin missä

---

<sup>164</sup> “(...) [M]en were created to employ themselves in some work, and not to lie down in inactivity and idleness” (Calvin 1948 [1554], 125). Suomennos englannista minun. Ks. myös Harrison 2007, 61–63.

<sup>165</sup> “(...) [I]f we should rest only in the contemplation of those shews which first offer themselves to our senses, we should do a like injury to the majesty of God (...)” (*S Vol. III*, 221).

<sup>166</sup> “(...) [T]hat labour and travel which is described by the sweat of the brows more than of the body; that is such travel as is joined with the working and discursion of the spirits in the brain (...)” (*S Vol. III*, 223).

<sup>167</sup> “But this is that which will indeed dignify and exalt knowledge, if contemplation and action may be more nearly and strictly conjoined and united together than they have been; a conjunction like unto that of the two highest planets, Saturn the planet of rest and contemplation, and Jupiter the planet of civil society and action. Howbeit, I do not mean, when I speak of use and action, that end before-mentioned of the applying of the knowledge to lucre and profession [– –] But as both heaven and earth do conspire and contribute to the use and benefit of man (...)” (*S Vol. III*, 294.)

<sup>168</sup> Kyseessä on Macrobiuksen *Commentary on the Dream of Scipio*, ja tässä Bucklowin lainaus teoksen kohdasta, jossa käsitellään planeettojen vaikutusta. (ks. Bucklow 2009, 122, 291). Ks. myös Kiernan 2000, 335.

planeetat tuolloin esitettiin. Siten Baconin ”hiljaisuuden rakastajat” vastaa Saturnusta, ”toiminnan rakastajat” Jupiteria, ”voiton rakastajat” Marsia, ”kunnian rakastajat” aurinkoa, ”nautinnon rakastajat” Venusta, ”taiteen rakastajat” Merkuriusta ja ”muutoksen rakastajat” kuuta. Bacon on käyttänyt tätä planeetallista mallia myös kirjeessään lordi Burghleylle. Tässä kirjeessä hän kertoo, ettei ole syntynyt ”auringon alla, jolloin rakastaisi kunniaa, ”eikä Jupiterin alla”, jolloin hän ”rakastaisi kaupankäyntiä”, ”koska kontemplatiivinen planeetta kantoi” hänet ”kokonaisuudessaan pois” (*S Vol. VIII [LL Vol. I], 108*).<sup>169</sup>

*Novum organumissa* Bacon viittaa siihen Genesiksen kohtaan, jossa miehen työn kerrotaan lankeemuksen jälkeen olevan ”leivän hankkimista otsa hiessä”. Tässä teoksensa viimeisessä aforismissa Bacon puhuukin ”moninaisista töistä”, joiden avulla ihminen pakottaa luomakunnan hyödyttämään itseään. (*O Vol. XI, 446, 447; S Vol. I, 365; Vol. IV, 248.*)<sup>170</sup> Hän ei kuitenkaan täsmennä, mitä nämä ”työt” voisivat olla. 1500- ja 1600-luvuilla, jolloin maskuliinisuutta määritti sosiaalinen asema, Englannin yläluokkaan kuuluneen miehen samaistuminen ”maanviljelijään” on ollut vaikeaa, jos ei jopa mahdotonta, myös Baconille. Työväenluokkaisten miesten ajateltiin myös olleen enemmän naisten kaltaisia kuin yläluokkaisten miesten. Claire Sponslerin mukaan tuon ajan ajattelussa työväestön miehet olivat lisäksi ”vähemmän voimakkaita, vähemmän vapaita ja vähemmän täysin vastuussa” omista kehoistaan. Naisten tavoin he olivat alamaisen asemassa suhteessa yläluokan miehiin. (Sponsler 2000, 331.) Tämän valossa on ymmärrettävää Baconille filosofin työn olleen ensisijaisesti henkistä ja älyllistä. Sekä Aadaminkin että Aabelin työt kuuluvat *vita contemplativa*n alaan ja muistuttavat toisiaan, mutta ne muistuttavat myös Baconin ajan yläluokan miesten tehtäviä.

Baconin on nähty esittävän Kainin ja Aabelin tarinan avulla henkisen työn olevan fyysistä työtä arvokkaampaa, tai Jumalan olleen tyytyväisempi Aabeliin, koska tämä oli omistautunut kontemplatiiviseen työhön, eikä fyysiseen työhön kuten Kain. (Ks. esim. Kiernan 2000, 234; Matthews 2008, 81, 83–84.) Tarkoittaako Baconille kyseinen kertomus sitä, että paluu Jumalan työtoveriksi tapahtuu ”silmäkulmien [otsan] hikoamisella”, ajatustyöllä, eikä fyysisellä työllä (Gen. 3:19;

<sup>169</sup> ”I ever bare a mind (in some middle place that I could discharge) to serve her Majesty; not as a man born under Sol, that loveth honour; nor under Jupiter, that loveth business (for the contemplative planet carrieth me away wholly) (...)” (*S Vol. VIII [LL Vol. I], 108*). Koko kirje: 108–109. Ks. myös Kiernan 2000, 335.

<sup>170</sup> ”*In sudore vultus comedes parenm tuum, per labores varios (non per disputationes certe, aut per otiosas ceremonias magicas) tandem et aliqua ex parte ad panem hominis præbendum, id est, ad usus vitae humanæ subigitur*” (*S Vol. I, 365*). Kursiivit lähteen.

ks. Matthews 2008, 84)? Briggsin ratkaisu Baconin kamppailuun kontemplatiivisen ja aktiivisen välillä on se, että Bacon erottaa toisistaan Aadamin työn luonteen ennen ja jälkeen syntiinlankeemuksen. Se, mihin uuden ajan luonnonfilosofin tulee pyrkiä, on kontemplatiivinen tietäminen ennen lankeemusta. (Briggs 1989, 5–6.) Tämä Briggsin huomio tulee hyvin esiin myös *Valerius Terminuksessa*. Teoksen viimeisessä virkkeessä Bacon pohtii kontemplatiivisen ja aktiivisen suhdetta yliopisto-opetuksessa. Hänen mukaansa ”on vaikea sanoa”, kumpi lamauttaa ja haittaa mieltä enemmän: kontemplaatioiden sekoitus aktiivisen elämän kanssa vai kontemplaatioissa kokonaan pidättäytyminenkö? (*S Vol. III*, 252.) Bacon ei näytä siis päässeensä ratkaisuun – ainakaan vielä *Valerius Terminuksen* kirjoittamisen aikaan – siitä, onko tutkijan oltava aktiivinen vai kontemplatiivinen. Bacon-tutkijat ovat kuitenkin halunneet ratkaista tämän dilemman.

Ensinnäkin Briggs esimerkiksi toteaa ”nuoren Baconin” pitäneen itseään joko vielä lankeamattoman Aadamin kaltaisena ajattelijana, tai Aabelin kaltaisena ”mietiskelevänä paimenena” (Briggs 1989, 5). Vickersin mukaan taas on todennäköistä, että ”mietiskelevä” tarkoittaa Baconille ”tutkijaa”. Hänen mukaansa ”Bacon käyttää yleensä kontemplatiivista elämää sekulaarisessa merkityksessä”, eikä viittaa sillä kristilliseen mietiskelyyn. Hän sanoo lisäksi Baconille *vita contemplativan* tarkoittavan tutkimusta ilman sosiaalisia velvoitteita, kun *vita activassa* aktiivinen sosiaalinen elämä yhdistyy filosofian tekemiseen. (Vickers 2008, 579, 651.) Bacon ei välttämättä viittaa kontemplatiivisella juuri kristilliseen mietiskelyyn. Se, että Bacon voi viitata kontemplatiivisella uskontoon, näkyy kuitenkin esimerkiksi kirjeessä Lancelot Andrewesille vuonna 1622, jossa hän miettii kontemplatiivista ja aktiivista elämää. Bacon sanoo kirjoituksiaan pohtiessaan valinneensa ”argumentin, joka on sekoitus uskonnollisia ja kansalaisiin liittyviä näkökohtia; kuten sekoittaisi kontemplatiivisen ja aktiivisen”. (*S Vol. XIV [LL Vol. VII]*, 374.)<sup>171</sup>

Edellä oleviin Baconin argumentteihin viitaten, Kiernanin näkemys, jonka mukaan Bacon on samoilla linjoilla renessanssihumanistien kanssa puolustaessaan *vita activaa*, saa pohtimaan Baconin kantaa. Kiernanin mukaan Baconin sanoessa, että ”miesten täytyy tietää”, että heidän elämänsä ”näyttämössä [teatterissa] vain Jumala ja enkelit on varattu katselijoiksi”, tämä viittaa moraalifilosofiaan. (*O Vol.*

---

<sup>171</sup> ”Therefore I have chosen an argument, mixt of religious and civil considerations; and likewise mixt between contemplative and active” (*S Vol. XIV [LL, Vol. VII]*, 374). Koko kirje: 371–374.



IV, 137; *S* Vol. III, 421; Kiernan 2000, 234.)<sup>172</sup> Vickers taas katsoo Baconin viittavan tällä kyseisellä lauseella joko Augustinuksen *Jumalan valtioon*, jossa Augustinus kuvaa Paavalin kärsimyksiä, tai italialaisen Felice Figliuccin teokseen, *Della filosofia morale libri dieci sopra i dieci libri dell'Etida d'Aristotele*, tai näihin molempiin teoksiin. Jälkimmäisessä teoksessa todetaan, Vickersin mukaan, kontemplatiivisen elämän olevan ”varattu enkeleille ja muille puhtaille hengille, kun taas moraalinen ja hyveellinen elämä ovat sopivia ihmisille/miehille”. (Vickers 2008, 651.) Oman tulkintani mukaan Augustinuksen sanat *Jumalan valtiossa* ovat lähempänä edellä olevaa Baconin tekstiä. Sekä Augustinus että Bacon mainitsevat ”tämän maailman teatterin, tai näyttämön” joka on tehty ”enkeleille ja ihmisille”. (*City of God*, XIV, 9.)<sup>173</sup>

Kiernan ja Vickers erottavat Bacon-tulkinnoissaan *vita activan* ja *vita contemplativan* eri filosofian alueisiin. Harrison taas huomioi edellä esittämäni Calvinin ajatusten vaikutuksen Baconiin. Hänen mukaansa nimenomaan ”kalvinistinen käsitys työn pyhydestä” oli Baconille tärkeää (Harrison 2007, 63). Oma näkemykseni on edellisistä poiketen yhteneväinen Gaukrogerin kanssa siitä, että ”parhaimmillaankin on tulkinnanvaraista, kumpaa Bacon suosii [*vita activaa* vai *vita contemplativaa*] ” (Gaukroger 2001, 83).<sup>174</sup>

*Novum organumin* ilmestyessä 1620 Bacon eli sosiaalisesti aktiivista lordikanslerin elämää. Hän näyttää tässä myöhemmässä pääteoksessaan korostavan aktiivista ja sosiaalista tutkimusotetta. Lisa Jardinen mukaan *Novum organumissa* on paljon esimerkkejä kokeellisista menetelmistä, joiden ”välineistö oli tyypillisiä myös tuon ajan alkemisteille tai kemisteille”. On tosin mahdollista että Baconin avustajat suorittivat kokeet, eikä hän itse. Tällä tavoin Bacon pystyi säilyttämään herrasmiehen roolinsa. (Jardine 2000, xv–xvi.) *Novum organumissa* Bacon ei enää tyydy kielikuviin mietiskelevästä ja käyskentelevästä tutkijasta, vaan ”tieteen poikien” ja hänen itsensä rooli on aikaisempaa fyysisempi. Fyysisyys näyttää vertautuvan seksuaaliseen toimintaan eikä fyysiseen työhön. Palaan aiheeseen tarkastellessani

<sup>172</sup> “But men must know that in this Theater of Mans life, it is reserued onely for God and Angels to bee lookers on (...)” (*O* Vol. IV, 137.)

<sup>173</sup> (...) [O]n the theatre of this world, and being made a spectacle to angles and men (...)” (*City of God*, XIV, 9). Käytössäni on englanninkielinen käännös teoksesta *De civitate dei*, suomeksi on julkaistu vain teoksen ensimmäiset kirjat, nimellä *Jumalan valtio* (I. osa, kirjat 1–10).

<sup>174</sup> Stephensin mukaan *Advancement of Learningissa* Bacon esittää tieteentekijän vertautuvan seuraavien ammattien kanssa: ”maanviljelijä, lääkäri, rauhantuomari, juristi, sotilas, tutkimusmatkailija, kultaseppä, kokki, arkkitehti, ja rahanlyöjä”. Hän sanoo *Novum Oganumissa* tämän kuitenkin muuttuvan, sillä tieteentekijän kuva näyttää siinä liittyvän vain Moosekseen. (Stephens 1975, 160, 161–162.)

Baconin nais- ja luontometaforia luvussa ”Baconin feminiiniset ja maskuliiniset kuvat”. Sitä ennen tarkastelen sitä, miten Bacon kuvaa Genesiksen syntiinlankeemus-kertomusta ja missä roolissa se on hänen luonnonfilosofisessa projektissaan.

## 5.6. Syntiinlankeemus

Genesiksen paratiisikertomuksen luomistapahtumien jälkeen seuraa kertomus ihmisen syntiin lankeamisesta ja tämän karkottamisesta paratiisista. Eeva joutuu käärmeen viekoittelemaksi, mikä saa hänet ottamaan hedelmän kielletystä puusta. Eeva syö ensin itse ja tarjoaa hedelmän Aadamille, joka hänkin siten syyllistyy kielletyn puun hedelmän syömiseen. Kielletyn puun hedelmän syöminen saa heidät huomaamaan alastomuutensa, jonka vuoksi he piiloutuvat Jumalalta. Jumala suuttuu kiellon rikkomisesta ja jokainen kapinaan osallistunut (mies, nainen ja käärme) saa erilaisen rangaistuksen. Miehen kohdalla rangaistus on ”kova työ” ja ”maan tomuksi palaaminen”. Jumala ei halua, että ihminen menisi vielä pitemmälle ja söisi ”elämän puusta”. Lopuksi Jumala pukee miehen ja naisen ja ajaa heidät pois Eedenistä. (Gen. 3:1–23.)

Syntiinlankeemus 1600-luvun Englannissa oli yksi keskeinen teema keskusteluille, jotka sivusivat esimerkiksi sosiaalista epätasa-arvoa ja naisen asemaa, valtiota ja sen lakeja, oikeutusta ja yksityisomaisuutta (Harrison 2007, 3). Baconille juuri syntiinlankeemuksen syy on seikka, jota hän pohtii paljon luonnonfilosofian uudistamisprojektissaan. McKnightin mukaan Baconia huolestuttaa tiedon ja synnin yhdistäminen toisiinsa. Tiedon halu maailmasta ei ole Baconin mukaan kiellettyä, vaan Jumalan antama ”velvollisuus ja etuoikeus”. (McKnight, 2006, 60–61.) Baconille ja muille hänen aikalaisilleen, jotka halusivat uudistaa tieteitä, menetetty tieto luonnosta ja sen toiminnoista oli syntiinlankeemuksen traaginen seuraus. 1600-luvun ajattelun mukaisesti Aadam ei ollut menettänyt lankeemuksessa vain sieluaan vaan myös ruumiinsa toimintoja. Aadamin ruumista ennen lankeemusta pidettiin täydellisenä, eikä se ollut lankeemuksen jälkeen enää alkuperäisessä tilassaan. Suurimpana fyysisenä menetyksenä pidettiin Aadamin ruumiin muuttumista kuolemattomasta kuolevaiseksi. Ilman lankeemusta sekä Aadamin että Eevan ajateltiin voineen elää ikuisesti. (Harrison 1998, 211; 2007, 162–163, 165.) Baconille pahuuden tietämisestä seurannut älyllisen vapauden menetys oli suurin menetys (Rossi 2009, 162).

*Advancement of Learning*issa Baconilla on vahva näkemys siitä, miksi ensimmäinen mies kapinoi ja käänsi Jumalalle selkänsä. Hänen mukaansa syntiinlankeemuksen aiheuttanut tieto ei ollut luonnollista tietoa luoduista, vaan moraalinen tieto hyvästä ja pahasta. Hän myös toteaa, etteivät ”Jumalan käskyt ja kiellot olleet peräisin hyvästä ja pahasta, vaan niillä oli ollut toisia alkuja, jotka mies pyrki tietämään”. (*O* Vol. IV, 34; *S* Vol. III, 296–297.)<sup>175</sup> Bacon tarkoittaa ajatusta myöhemmin *Instauratio magnassa*, toteamalla ettei ”lankeamisen syynä ollut puhdas ja tahraamaton luonnollinen tieto, jonka avulla Aadam antoi nimet luoduille”, vaan ”kunnianhimoinen ja ylpeä halu saada moraalisen tiedon antama valta ratkaista hyvä ja paha (...)”. Hänen mukaansa Aadam syyllistyi kapinaan ja ”laati omat lakinsa”. (*O* Vol. XI, 22, 23; *S* Vol. I, 132; Vol. IV, 20.)<sup>176</sup> Toisin sanoen; Bacon katsoo Aadamin halunneen sivuuttaa Jumalan ja tulla itsenäiseksi (Gaukoroger 2001, 85). Nämä Baconin lauseet ovat osittain lähellä Calvinin tulkintaa syntiinlankeemuksesta. Tämä sanoo ensinnäkin (ihmisen) epäuskon olleen syyn petturuuteen, joka johti ”kunnianhimoon ja ylpeyteen”. Seuraavassa Calvinin virkkeessä näkyy ero tämän ja Baconin välillä. ”[N]ainen ensin, ja sitten hänen miehensä, himosivat ylentää itsensä Jumalaa vastaan”. (Calvin 1948 [1554], 153.)<sup>177</sup> Sekä Bacon että Calvin puhuvat kunnianhimosta ja ylpeydestä sekä kapinasta tai petturuudesta. Ero on siinä, ettei Bacon mainitse Eevaa.<sup>178</sup> Sen sijaan hän pohtii sitä, että vaikka ”ihminen on menettänyt viattomuutensa ja valtansa muuhun luomakuntaan”, voidaan ne hänen mukaansa kuitenkin ”palauttaa ennalleen jo tässä elämässä, edellinen uskonnon ja uskon avulla, jälkimmäinen taidoilla ja tieteillä”. ”Kiros” ei hänen mukaansa ”tehnyt luomakunnasta ehdottomasti ja

<sup>175</sup> “As for the knowledge which induced the fall, it was (...) not the natural knowledge of creatures, but the moral knowledge of good and evil (...) God’s commandments or prohibitions were not the originals of good and evil, but that they had other beginnings, which man aspired to know (...)” (*S* Vol. III, 296–297.) Ks. myös *O* Vol. IV, 34.

<sup>176</sup> ”Neque enim pura illa & immaculata Scientia naturalis, per quam *Adam* nomina ex proprietate rebus imposuit, principium aut occasionem lapsui dedit. Sed ambitiosa illa & Imperatiua Scientiæ Moralis, de Bono & Malo diiudicantis, cupiditas, ad hoc vt Homo à Deo deficeret, & sibi ipsi leges daret, ea demùm ratio atque modus tentationis fuit.” (*O* Vol. XI, 22.) Kyseessä on *Instauratio magnan* johdanto. Ks. myös *O* Vol. XI, 23 ja *S* Vol. I, 132; Vol. IV, 32).

<sup>177</sup> ”(...) [T]he woman first, and then her husband, desired to exalt themselves against God” (Calvin 1948 [1554], 153). Tämän Genesiksen kolmannen luvun kommentointinsa alussa Calvin kertoo, miten Mooses on kuvannut syntiinlankeemustapahtumia. Tässä kohdassa Calvin kuitenkin viittaa vain yhteen ihmiseen, ja siihen kuinka tämän ”Jumalan kuvaisuus” tuhoutui. (Calvin 1948 [1554], 139.)

<sup>178</sup> Ainoa poikkeus tästä säännöstä on luentani mukaan teoksessa *Historia naturalis et experimentalis* jossa Bacon puhuu ”esivanhemmista”: ”Nimirum primorum parentum peccatum et luimus et imitatur” (*S* Vol. II, 14). Ks. myös *S* Vol. V, 132 ja *O* Vol. XII, 8, 9. Ks. edellä alaviite 79. Huom! Esimerkiksi Matthews ”sijoittaa” Eevan Baconin tekstiin, vaikka Bacon ei hänestä kerro kuin edellä kertomani tavalla, ks. esim. Matthews 2008, 64.

peruuttamattomasti kapinallista”. (*O* Vol. XI, 446, 447; *S* Vol. I, 365; Vol. IV, 247–248.)<sup>179</sup>

Kuten edellä esitän, Bacon ei viittaa Eevaan, paitsi yhden kerran, ja silloinkin epäsuorasti, lankeemuksen yhteydessä. Silti esimerkiksi Merchant tulkitsee Baconin luonnonfilosofisessa tekstissään ”muuttavan rajoitteet pakotteiksi” siten, että luonnosta (jonka Merchant tulkitsee Baconin luonnonfilosofiassa feminiinisenä) otetaan kaikki irti kaivautumalla yhä syvemmälle ja vangitsemalla tämä vapaana kulkeva voima. Merchant toteaa, että ”vaikkakin naisen tiedonhaluisuus on saattanut johtaa miehen/ihmisen [man's] kadotukseen Jumalan antamasta vallasta [dominion], toisen naisellisen, luonnon, armotonta kuulustelua voidaan käyttää sen takaisin saamiseksi”. Merchantin mukaan toisen feminiinin väärä tai liiallinen tiedonhaluisuus paratiisissa rangaistaan toiselle feminiinille. (Merchant 1990, 170.) Tulkinnassaan Merchant samaistaa Eevan ja feminiinisen luonnon. Kuten edellä totean, Bacon ei yleensä koskaan mainitse Eevaa luonnonfilosofiassaan. Lisäksi luonto ei ole aina välttämättä feminiininen, kuten tulen jatkossa esittämään. Baconin aikana Eevan rangaistus oli tämän roolin vähättely syntiinlankeemuksessa. On mahdollista, että jättämällä Eevan kokonaan pois omasta Genesis-referoinnistaan, Baconin vähättely tästä ylittää jopa hänen oman aikansa kirkollisten toimijoiden vähättelyn.

Englantilaisten *Raamattujen* kuvituksissa ja monissa 1600-luvun syntiinlankeemusta käsittelevissä tulkinnoissa syytetään lankeemuksesta joko pelkästään Aadamia, tai vaihtoehtoisesti molempia Eedenin hahmoja. *Raamatun* maskuliininen lukemistapa, joka oli osa ”aadamistista perintöä”, ei voinut minimoida Aadamin roolia. (Almond 1999, 196.) On selvää, että jos Aadamin roolia haluttiin korostaa, oli Eevan roolia vastaavasti väheksyttävä. Esimerkiksi Calvin toteaa Paavalin puhuneen verrannollisesti sanoessaan Eevan olleen pahuuden alkuperä. Itse asiassa, ”Paavali sanoo toisaalla” synnin olleen lähtöisin Aadamista, Calvin huomauttaa. (Calvin 1948 [1554], 152.)<sup>180</sup> Myös Baconin ystävälle, piispa Andrewesille oli selvää, että se joka lankesi, oli Aadam (Lossky 1991, 169). Andrewes sanoo eräässä saarnassaan, että ”vaikka Aadam olisi ollut yksin ilman

---

<sup>179</sup> ”Homo enim per lapsum & de Statu Innocentiæ decidit, & de Regno in Creaturas. Vtraque autem res etiam in hac vita non nullâ ex parte reparari potest; prior per Religionem & Fidem, posterior per Artes & Scientias. Neque enim per Maledictionem facta est Creatura prorsus & ad extremum rebellis.” (*O* Vol. XI, 446.)

<sup>180</sup> ”And truly Paul elsewhere states that sin came not by the woman, but by Adam himself” (Rom. v. 12.)” (Calvin 1948 [1554], 152). Calvin viittaa Uuden testamentin Paavalin kirjeeseen roomalaisille (Room. 5:12).

Eevaa, olisi hän silti (epäilemättä) voinut [langeta] ja olisi[kin] langennut” (Andrewes 1657, 203). Muissa Andrewesin syntiinlankeemusta käsittelevissä saarnoissa Aadamin ”täydelliseen tietoon” oli sisältynyt tieto kielletystä puusta. Siksi käärmeeen houkuttelu on hänen tulkintansa mukaan ”ironista”, koska Adam ja Eeva ”olivat jo lähes Jumalan kaltaisia, luotuina Hänen kuvikseen, ja heillä myös oli jo ’tieto hyvästä ja pahasta’, vaikkakaan ei kokemusta sitä”. Andrewesin suhtautuminen Eevaan noudattaa hänen oman aikansa näkemystä paratiisin toisesta ihmisestä. Esimerkiksi eräässä saarnassaan hän toteaa, että ”[vaikka] Mooseksen mukaan Jumala loi ihmisen mieheksi ja naiseksi, niin tapaa, jolla Eeva tehtiin Aadamin kylkiluusta, käsitellään erikseen [Genesiksen] luvun 2 jakeessa 21”. Vaikka Eeva, Andrewesin mukaan, sisältyy Jumalan kuvaan, on hän kuitenkin Aadamia alempana, koska tällä oli oikeus nimetä myös nainen muiden luontokappaleiden tavoin. (Andrewes 1657, 99, 223–224.)

On helppo yhtyä Matthewsinkin tulkintaan siitä, että sekä Andrewesin että Baconin mukaan Aadamilla ennen lankeemusta ollut tieto oli palautettavissa ennalleen (Matthews 2008, 65). Toisaalta se, ettei Bacon Matthewsinkin mukaan noudattanut oman aikansa kalvinistista ajattelua ihmisen järjen turmeltuneisuudesta ei ole yhtä helposti tulkittavissa Baconin kirjoituksista. Tarkastelen ensin Matthewsinkin tulkintaa ja sen jälkeen esitän oman eriävän tulkintani. Matthews esittää kalvinistisen opin ja Augustinuksen opin perisynnistä olleen keskeisiä ajattelumalleja Baconin ajan Englannissa. Perisyntiopin mukaan ihminen ei pystynyt saavuttamaan tietoa, joka hänellä oli ollut ennen lankeemusta.<sup>181</sup> Matthews katsoo Baconin pyrkineen vakuuttamaan ”läpi *Instauration*-kirjoitustensa, ettei ”inhimillinen tietämys ollut syynä Aadamin syntiinlankeemukseen”, ja tämän siten tehneen omissa kirjoituksissaan selvää pesäeroa kalvinistisiin ajattelijoihin. Bacon vastusti käsitystä, että ”ensimmäinen synti ei ollut mitään muuta kuin tiedon puusta syöminen”. (Matthews 2008, 63–67, 75.)

Kun Bacon *Novum organumissa* (koko teoksen viimeisessä aforismissa) sanoo ihmisen menettäneen viattomuutensa ja valtansa muhun luomakuntaan, kuulostaa se siltä, että hän jossain määrin myötäilee kalvinistista oppia. Baconinkaan mukaan ihminen (Adam) ei pysynyt niissä rajoissa, jotka Jumala oli tälle asettanut. Selvä ero kalvinistiseen ajatteluun on siinä, että Bacon uskoo ihmisen voivan palata

<sup>181</sup> Perisynnin katsottiin vielä keskiajalla olevan seurausta ihmisen ylpeydestä ja siitä, että ihminen halusi kieltää olevansa luotu. Tuona aikana ajateltiin, että saadessaan tiedon haltuunsa ihminen ei ollut enää riippuvainen Jumalasta, vaan pikemminkin oli itse Jumala. (Ks. esim. McKnight 2006, 60–61.)

siihen tilaan ja asemaan, joka hänellä oli paratiisissa. (*O* Vol. XI, 446, 447; *S* Vol. I, 365, Vol. IV, 247–248 )<sup>182</sup> Bacon on, toisin kuin aikansa kalvinistit, toiveikas tulevaisuuden suhteen (Zagorin 1998, 45). Tässä näkyy taas kerran Baconin sisäinen ristiriita. Sillä kokonaan toinen seikka on se, ettei Bacon pidä ihmisolentoa luonnostaan järkevänä. Tämä tulee esiin useasti hänen teoksissaan, ja erityisesti hänen teoriansa idoleista osoittaa pessimistisen suhtautumisen ihmisen järkeen. Bacon määrittelee idolioppinsa selvimmin *Novum organumissa*, mutta jo esimerkiksi *Valerius Terminuksessa* ja *Advancement of Learningissa* ne ovat olemassa.<sup>183</sup> Idolit tarkoittavat Baconille ”vääää vaikutelmaa” (”false appearances”), kuten hän toteaa *Valerius Terminuksessa*. Ja muutama sivu myöhemmin hänen mielipiteensä tulee täysin selväksi. Hänen mukaansa ”miehen (ihmisen) mieli” (...) ei ymmärrä tietoa ilman apuja ja tarvikkeita”. (*S* Vol. III, 241–242, 245.)<sup>184</sup>

Oma tulkintani siitä, että Bacon jossain määrin on uskollinen kalvinistiselle ideologialle, on lähellä J. Moutonin vastaavaa. Hän toteaa Baconin noudattaneen pitkälti oman aikansa puritaanista ajattelua. Hänen mukaansa ensinnäkin Baconin oppi idoleista ja niistä puhdistautumisen tärkeys vertautuu Vanhan testamentin kirjoituksiin. Toisena huomiona Moutonilla on Baconin toive siitä, että luontoon tulee suhtautua kunnioittavasti ja nöyrästi.<sup>185</sup> Tämä tuo hänen mukaansa mieleen ”uskovaisten tavan käydä sisään taivaan valtakuntaan”. Moutonin argumentti siitä, kuinka *Raamatun* kertomukset syntiinlankeemuksesta ja pelastuksesta, ovat Baconin luonnonfilosofian projektin takana, on koko tutkimukseni lähtökohta. Näkemykseni Baconin suhteesta kalvinistiseen kirkkoon on tullut jo edellä ilmi. Mouton esittää ihmisen tarinan raamatullisten tapahtumien kautta ja sanoo Baconin noudattavan raamatullista ja puritaanista kaavaa, ”puritaanisen diskurssin mestarinarratiivia”.<sup>186</sup> Hänen mukaansa Bacon yhdistää uuden tieteellisen ajattelun ja uuden reformaation jälkeisen uskonnollisen ajattelun toisiinsa. (Mouton 1987, 49.) On totta, että Bacon viittaa paljon oman

<sup>182</sup> Ks. edellä viite 179, jossa lainaus tästä ko. kohdasta.

<sup>183</sup> Ks. *S* Vol. III, 240–241, 245, 385.

<sup>184</sup> ”That the mind of man, as it is not a vessel of that content or receipt to comprehend knowledge without helps and supplies (...)” (*S* Vol. III, 245). Kerron Baconin idoleista lisää luvussa ”6.3.2. Puoliso”.

<sup>185</sup> Esimerkiksi teoksessaan *Historia naturalis et experimentalis* Bacon toivoo osoitettavan nöyryyttä (”humilitas”) Jumalan töitä [luontoa] kohtaan (*O* Vol XII, 8–11; *S* Vol. II, 14; Vol. V, 132.).

<sup>186</sup> Moutonin artikkelin graafisessa esityksessä tarina etenee seuraavasti: 1) ”alkukantainen tila”, 2) ”ylpeydestä” johtunut ”perisynti”, 3) ”syntiinlankeemus” ja 4) ”nöyrytmällä pelastuminen Jeesuksen Kristuksen kautta” (Mouton 1987, 49).

aikansa reformisteihin, mutta ehkä vielä enemmän antiikin filosofiin ja varhaisiin kristillisiin kirjoittajiin.

### 5.7. Yhteenvedo Baconin luonnonfilosofiasta ja Vanhasta testamentista

Tässä luvussa olen tarkastellut Baconin luonnonfilosofian suhdetta Genesisiin, varsinkin luomiskertomuksiin ja paratiisikertomuksen mukaiseen ensimmäiseen ihmiseen, Aadamiin. Seurasin Genesisin luomiskertomuksia ja muita kertomuksia Baconin teosten viitoittimina. Baconin ja Genesisin tavoin aloitin luomisen alusta ja valosta. Baconille valo on tärkeä metafora, koska se heijastaa moneen eri suuntaan, tai sitä on monenlaista. Esimerkiksi *Instauratio magnassa* Bacon erittelee ”näkyvän valon” (*”lucem visibilem”*) Jumalan ensimmäisenä luomistyönä ja miehen kasvoihin puhalletun ”älyllisen valon” (*”lucem intellectualem”*) tämän luomistyön ”huipennuksena” (*”fastigium operum”*) (O Vol. XI, 44–45; S Vol. I, 145 Vol. IV, 33). Valo ja suunta, joka minua kiinnostaa, on Adam. Valo ja Adam ovat lähes toistensa kaltaisia, metaforia. Molemmat ovat Jumalan ensimmäisiä luomistöitä. Tähän näkemykseen, että Bacon valo-metaforissaan seuraa Genesisistä, yhtyvät monet Bacon-tutkijat.<sup>187</sup> Ehkä näkyvimmän poikkeuksen muodostaa Howard White, joka pyrkii sivuttamaan omassa analyysissään kaiken sellaisen tulkinnan, joka viittaa Baconin valo-metaforissa uskontoon. Esimerkiksi *Redargutiassa* Whiten mukaan valo Baconille on ”puhdasta filosofiaa”, eikä kyseessä ole siten ”jumalallinen filosofia”. (S Vol. III, 562; White 1968, 184–185.)

”Ensimmäisten”, tai ”ensimmäisen” lisäksi myös ”alku” näyttäytyy keskeisenä Baconin Genesis-tulkinnoissa ja sen yhdistyminen luonnonfilosofiseen projektiin. Kuten valoa, myös aikaa on monenlaista, tai moneen eri tarkoitukseen. Bacon näyttää ajasta kirjoittaessaan olevan ensinnäkin lähellä kuuden päivän luomistyötä kuvannuttua kirjallisuutta (*”hexameral literature”*), kuten Vickers esittää (Vickers 2002, 785). *Confession of Faithissa* Bacon taas sanoo Jumalan luomistyön sisältävän neljä eri aikaa. Näistä ”ensimmäinen” ja ”kolmas” aika ovat tutkimukseni aiheen kannalta olennaisimmat. Olen jo edellä puhunut ensimmäisestä ajasta; Jumalan kuuden päivän luomistapahtumasta. Kolmas aika, josta Bacon kertoo, on

---

<sup>187</sup> Ks. esim. Johnston 1974, xvi; Stephens 1975, 168–169; Miner 2004, 44; McKnight 2006, 16; Woolford 2007, 23–24.

syntiinlankeemuksen ja sen jälkeinen aika. Sitä seuraa Baconin mukaan ”maailman loppu, joka ei ole vielä paljastunut”. Kolmas aika on ”ilmestyksen aika”. (MW 108, 112; S Vol. VII, 221.) Useissa Baconin teoksissa, kuten *Valerius Terminuksessa*, *Novum organumissa* ja *New Atlantiksessa*, hän näyttää viittaavaan juuri tähän kolmanteen aikaan, joka ilmenee Danielin profetian kautta: ”monet harhailevat, mutta tieto lisääntyy” (Dan. 12:4). Apokalyptinen odotus ja ”lopun ajat” ovat Baconille todellisia asioita (Aughterson 1992, 130–131; Matthews 2008, 90; McKnight 2006, 49, 85–86). ”Jumalan operaatioilla” on hänen mukaansa myös ”yhtä varmasti loppunsa kuin niillä on ollut alkunsa” (O Vol. XI, 150–151; S Vol. I, 200; Vol. IV, 91). Matthewsinkin mukaan Bacon viittaa Luukkaan evankeliumiin (Luuk. 4:20), jossa Jeesus sanoo, ettei ”Jumalan valtakunta tule niin, että sen tulemista voidaan tarkkailla” (Matthews 2008, 91).<sup>188</sup>

Uskonnollisten viittausten lisäksi tarkasteluni kohteena tässä luvussa ovat olleet maskuliinisuuden ja yhden sukupuolen käsitteen mahdollinen heijastuminen Baconin luonnonfilosofisissa teksteissä. Luentaani kuuluvien Baconin luonnonfilosofiasta tehtyjen tutkimusten lähtökohdat eivät ole olleet kuitenkaan samoja kuin omani. Siksi muu tutkimuskirjallisuus-lukuunottamatta ehkä Stephensin tulkintaa Baconin Aadamista – ei suoranaisesti tue tai epäile näkemystäni ”aadamistisesta projektista”, eli ideaalisen maskuliinisuuden ja uskonnon yhteenkuuluvuudesta Baconin teoksissa.

Aikaisemmat Bacon-tutkimukset eivät ole kiinnittäneet huomiota Baconin tapaan varioida kahden luomiskertomuksen välillä. Tulkintani mukaan Baconin puhuessa Jumalan kuvasta, on se välttämättä Aadam. Sillä Bacon yhdistää Genesiksen kahden luomiskertomuksen Jumalan kuvaisuuden siten, että se viittaa aina Aadamiin. Aadam (mies) Baconin teoksissa näyttää, edustaessaan yksin ihmisenä Jumalan kuvaa, heijastavan yhden sukupuolen käsitteen olemassaoloa. Se, että ihminen on yhtä kuin maskuliini ja päinvastoin, käy ilmi Baconin tekstistä varsinkin silloin kun hän kirjoittaa *Confession of Faithissa* Jumalan luoneen ”miehen omaksi kuvakseen, järkeväksi sieluksi, viattomaksi, vapaaksi tahdoltaan ja yksinvaltiaaksi” (MW 109; S Vol. VII, 221). Olen kääntänyt tässä termin (kuten muissakin kohdissa) ”man” mieheksi, mutta asia ei muuttuisi vaikka ”man” käännettäisiin ihmiseksi. Silloin lause kuuluisi, että Jumala loi ”ihmisen omaksi kuvakseen, järkeväksi sieluksi, viattomaksi ja vapaaksi tahdoltaan ja

---

<sup>188</sup> Lainausta Uudesta testamentista ei toki ole poikkeuksellinen Baconin teoksissa, vaikka omassa luennassani se vähälle huomiolle, mikä johtuu tutkimukseni aiheesta.



yksinvaltiaaksi”. Jos ajattelemme tätä kuvausta tarkemmin, näemme kaiken viittaavaan maskuliiniin. Kyseessä voisi toki olla biologisesti nainen, kuten kuningatar Elisabet, mutta ei sosiaalisesti.

Aadamin sosiaalinen sukupuoli ja asema näyttäytyvätkin Baconin luonnonfilosofisissa teoksissa kenties vielä tärkeämpänä kuin se, edustaako hän yksin Jumalan kuvaisuutta. Mihin sosiaaliseen asemaan Aadam (vrt. mies) on luotu, tuntuu Bacon kysyvän lähes tauotta läpi koko tuotantonsa. Onko Aadam herrasmies, puutarhuri, tai kenties niiden yhdistelmä, vai jotain aivan muuta? Onko luonnonfilosofi, jota Aadam ensimmäisenä sellaisena Baconille edustaa, enemmän aktiivinen (vrt. ruumillinen) vai kontemplatiivinen (vrt. henkinen)? Aadamin työn kuva pohtiessaan, on Bacon ottanut tarkasteluun myös Genesiksestä löytyvän tarinan veljeksistä, Kainista ja Aabelista. Kainin ja Aabelin erilaiset työt ja Jumalan (oletettu?) suhtautuminen niihin ovat jopa suuremmassa roolissa kuin Aadamin työnkuva paratiisissa. Kyse on kuitenkin kaikkien näiden kolmen kohdalla siitä, minkälaista filosofin työtä Jumala Baconin mukaan voisi arvostaa, tai arvostaa. Tämä on aihe, jota aikaisempi Bacon-tutkimus on pyrkinyt selvittämään. Eri tutkijoiden näkemykset poikkeavat siinä, kumpaan suuntaan Bacon kallistuu, *vita activa*an vai *vita contemplatiiva*an.

Bacon-tutkijoista esimerkiksi Briggs toteaa Baconin pitäneen itseään nuorena miehenä joko lankeamattoman Aadamin kaltaisena ajattelijana, tai Aabelin kaltaisena ”mietiskelevänä paimenena” (Briggs 1989, 5). Vickersin mukaan taas Baconille mietiskelevä näyttää tarkoittavan tutkijaa. Hänen mukaansa Bacon ei viittaa kontemplatiivisella kristilliseen mietiskelyyn, vaan tämän tarkoittavan sillä ”yleensä sekulaarista”. Edelleen Vickersin mukaan, Baconille *vita contemplativa* tarkoittaisi tutkimusta ilman sosiaalisia velvoitteita, ja *vita activassa* taas aktiivinen sosiaalinen elämä yhdistyy filosofian tekemiseen (Vickers 2008, 579, 651.) Yhdyn Gaukrogerin ajatukseen, että on ”parhaimmillaankin tulkinnanvaraista”, suosiko Bacon *vita activaa* vai *vita contemplatiivaa* (Gaukroger 2001, 83). Toisaalta Bacon näyttää päätyvän kompromissiin, näin ainakin *Valerius Terminuksessa*. Teoksen viimeisessä virkkeessä, jossa Bacon pohtii kontemplatiivisen ja aktiivisen suhdetta yliopisto-opetuksessa, on hänen mukaansa ”vaikea sanoa”, kumpi lamauttaa ja haittaa mieltä enemmän: kontemplaatioiden sekoitus aktiivisen elämän kanssa vai kontemplaatioissa kokonaan pidättäytyminen. (S Vol. III, 252.)

Kompromissiin ei ole sijaa silloin, kun Bacon puhuu syntiinlankeemuksesta. Esimerkiksi *Advancement of Learning*issa hän kertoo syyn siihen, miksi

ensimmäinen mies kapinoi ja käänsi Jumalalle selkänsä. Hänen mukaansa syntiinlankeemuksen aiheuttanut tieto ei ollut luonnollista tietoa luoduista, vaan moraalinen tieto hyvästä ja pahasta. Hän toteaa lisäksi, etteivät ”Jumalan käskyt ja kiellot olleet peräisin hyvästä ja pahasta, vaan niillä oli ollut toisia alkuja, jotka mies pyrki tietämään”. (*O* Vol. IV, 34; *S* Vol. III, 296–297.) Syntiinlankeemus ja siihen johtaneiden syiden pohdinta on olennaista Baconin luonnonfilosofian ”aadamistisessa projektissa”. Näkemyksen syntiinlankeemuksesta ja sen syiden tärkeydestä Baconille jakavat lähes kaikki tämän luonnonfilosofiaa tutkineet. Mutta esimerkiksi Matthews ja Moutonin tulkinnat eroavat siinä, kannattaako Bacon puritaanista, eli kalvinistista oppia, vai ei. Matthews kantana on, että Bacon ei sitä noudata (Matthews 2008, 63–67, 7), mutta Mouton tulkitsee Baconia päinvastaisesti. (Mouton 1987, 49). Oman tulkintani mukaan Bacon ei kannata mitään kristinuskon opillista suuntausta, vaan pitää *Raamattua* ensisijaisena oppinaan. Hänellä on kuitenkin oma tapansa tulkita sitä. Vaikka hän näyttää pitkälle olevan samaa mieltä Calvinin kanssa siitä, että lankeemuksen syynä oli ”kunnianhimo ja ylpeys”, jättää hän paratiisin toisen sukupuolen mainitsematta. Calvin taas kommentoi Eevan osuutta monelta eri kantilta. Bacon ei mainitse syntiinlankeemuksen syitä pohtiessaan kertaakaan Eevaa. Tähän eivät ole aikaisemmat tutkimukset ottaneet kantaa, eivät edes feministitutkijat, joille Bacon näyttäytyy misogynisenä. Kuitenkaan Baconin luonnonfilosofian Genesis-mukaelmassa naiselle itsenäisenä olentona ei ole edes negatiivista paikkaa. Tosin Merchantin tulkinta, että Baconin luonnonfilosofia asettaisi toisen feminiinin (luonnon) vastuuseen Eevan synnistä (Merchant 1989, 170) saa pohtimaan aivan toisenlaista näkökulmaa. Eevan poissaolo Baconin luonnonfilosofiassa voi tarkoittaa tämän täydellistä vähättelyä. Todennäköisempää on, että Bacon sisällyttää monien muiden aikansa ajattelijoiden tavoin Aadamiin myös feminiinin. Feminiinisellä on hänen teoksissaan monia muita tapoja ilmetä, myös täysin erillisenä ja itsenäisenä.

## 6. Baconin feminiiniset ja maskuliiniset kuvat

Baconin nais- ja luontokuvat ovat olleet varsinkin feministisen tutkimuksen kohteena, kuten edellä on käynyt ilmi. Feministinen näkemys Baconin nais- ja luontokäsityksistä on ollut hyvin kielteinen. Tässä luvussa esitän myös Baconin

käyttämiä myönteisiä feminiinisiä kielikuvia, jotka eivät ole saaneet osakseen samanlaista huomiota kuin hänen misogyniset metaforansa. Toisaalta Baconin teoksissa on maskuliinisia kuvia, joihin ei ole tämän hetkisen tietoni mukaan aikaisemmin kiinnitetty kovinkaan paljon huomiota.<sup>189</sup> Vaikka edellä Aadamin kohdalla olen sivunnut jo jonkin verran Baconin kuvaamaa maskuliinisuutta, on hänen teksteissään monia muitakin mieheen tai maskuliinisuuteen liittyviä ilmauksia. Syvennyn niihin tässä luvussa yhdessä nais- ja luontometaforien kanssa. Samalla pohdin yhden sukupuolen käsityksen mahdollista näkymistä näissä kuvissa, ja sitä miten se ilmenee.

Tämän luvun aluksi palaan mikro- ja makrokosmos-ajatteluun sekä Galenoksen anatomiaan, joista puhuin edellä Baconin uskonnollisten viittausten yhteydessä. Nämä seikat tulevat esiin varsinkin silloin kun Bacon puhuu luonnosta. Erityisesti *Novum organumin* toisessa kirjassa luonto näyttäytyy feminiinisenä, mutta se ei kerro koko totuutta siitä, minkälaisena Bacon luonnon näkee. Teoksessa voi lisäksi nähdä neljän elementin (veden, maan, ilman, tulen) olevan läsnä. Käsittelen lisäksi yleisesti Baconin teosten sukupuolta kuvaavia ilmauksia, jotka ovat yhtä moninaisia ja ristiriitaisia kuin uskonnolliset kuvat ja viittaukset. Vielä tärkeämpää on huomata, että yhden tekstikokonaisuuden (teoksen) sisällä kaikki metaforat ja viittaukset liittyvät toisiinsa. Toisaalta Baconin nais- ja luontometaforia ei aina ole mahdollista erottaa toisistaan, mutta toivon tekemäni erottelun toimivan tutkimustani tukevana ja selventävänä seikkana.

### 6.1. Feminiininen ja maskuliininen luonto mikro- ja makrokosmoksessa

Vaikka Baconin koko luonnonfilosofisen projektin tarkoituksena on sekä oppimisen että tiedon (tieteiden) uudistaminen, on varsinkin maailmankaikkeuden ja ihmisen kohdalla on nähtävissä hänen olevan vielä kiinni oman aikansa ja sitä edeltäneen ajan maailmankuvassa (ks. esim. Rees 1996, 122–131). On kiinnostavaa, että tämä heijastuu erityisesti *Novum organumissa*, uudessa työvälineessä, jolla Bacon pyrkii uudistamaan tieteellistä menetelmää. Baconin kaikissa teoksissa uudet menetelmät ovatkin rinnakkain antiikin Kreikan sekä roomalaisen ja arabialaisen perinnön muodostaman maailmankuvan ja Galenoksen anatomian kanssa (Vickers 1996, 214).

---

<sup>189</sup> Myönteinen poikkeus tästä on Stephensin teos (1975), jossa Baconin teosten maskuliinisuus tuodaan esiin. Ks. Stephens 1975, muun muassa sivut 3 ja 18–19.

Antiikin maailmankuva tulee esiin *De sapientia veterumissa*. Bacon kertoo siinä muun muassa Panista.<sup>190</sup> Hänen mukaansa tämä kreikkalaiseen mytologiaan kuuluva hahmo ”kuvaa joko asioiden universaalia kehystä, tai Luontoa”. Tässä tekstissä miespuolinen jumaluus ja luonto yhdistyvät Panin hahmossa. Luonto, eli Pan, voi Baconin mukaan olla Merkuriuksen jälkeläinen, joka taas on ”jumalallinen sana”, tai toisaalta kyseessä voi olla ”sekoitus erilaisten asioiden siemenistä”. Tällä Bacon tarkoittaa sitä, että luonto voi olla peräisin Jumalasta tai kaiken alku voi olla materiaa, riippuen siitä mihin uskoo. Hetken kuluttua hän kuitenkin toteaa tosiasian olevan kuitenkin sen, että Pan, tai luonto, on peräisin ”jumalallisesta sanasta” (”ex verbo divino”). Mitä tulee Panin ruumiiseen, on se ”kaikkein elegantein” ja kokonaan karvojen peitossa. Kiinnostavinta tässä Baconin tulkinnassa on Panin parran tärkeys. Bacon sanoo sen olevan pitkän sen vuoksi, että ”taivaallisten osien säteet toimivat ja läpäisevät kauempaa kuin mitkään muut”. Auringon säteilyssäkin voi erottaa partaiset kasvot. (*S Vol. VI, 636–637.*)<sup>191</sup> Tämä lyhyt kuvaus kertoo siitä, ettei luonto Baconille ole suinkaan aina vain feminiininen.<sup>192</sup> Kuten edellä olen kertonut, varhaisella uudella ajalla uskottiin ensimmäisen miehuusiän ajanjakson vallitsevana elementteinä olleen auringon ja Marsin. Esimerkiksi Raleighin mukaan auringon vaikuttaessa miehen elämä on ”voimakasta, kukoistavaa ja kaunista”, (*Raleigh 1614, 31*).<sup>193</sup> Pan Merkuriuksen jälkeläisenä viittaa oppimiseen ja puhetaitoon ja lapsuuteen, sillä kaikki nämä ominaisuudet ovat Merkurius-planeetan ominaisuuksia.<sup>194</sup> Tässä metaforassa, jonka Bacon esittää, onkin paljon ristiriitaisuuksia. Ristiriita ilmenee edellisten seikkojen lisäksi muun muassa siten, että Baconille Pan on sekä luonto että metsästäjä (*S Vol. VI, 638*). Rossin mukaan Panin tarina on tärkeä Baconille siksi, että tämä on metsästyksen jumala (Rossi 2009,

<sup>190</sup> Jardinen mukaan ”on todennäköistä, että Bacon uskoi myyttien Panista, Coelumista ja Cupidista kätkeneen aiemmat yritykset ymmärtää maailman alkuperää ja luonnon järjestystä (tämä näkemys oli laajalti kannatettu tuona aikana)” (Jardine 1974, 192).

<sup>191</sup> ”De hujus origine duplex omnino sentential est; atque adeo esse potest: aut enim a Mercurio est, verbo scilicet divino (quod et sacre literæ extra controversiam ponunt, et philosophis iis qui magis divini habitus sunt visum est), aut ex confusis rerum seminibus. [– –] Corpus autem naturæ elegantissime et verissime depingitur hirsutum (...) [Q]uicquid enim operator ad distans, id etiam rados emittere recte dici potest; sed maxime omnium prominent barba Panis, quia radii corporum cœlestium maxime ex longinquo operantur et penetrant. Quin et sol, quando parte superiore ejus nube obvoluta radii inferius erumpunt, ad aspectum barbatus cernitur.” (*S Vol. VI, 636–637.*) Englanninkielinen käännös: *S Vol. VI, 709–710*.

<sup>192</sup> Ks. myös Le Doeuff 2003, 147–148.

<sup>193</sup> ”(...) [T]he *Sunne*, the strong, flourishing, and beautifull age of mans life (...)” (Raleigh 1614, 31). Ks. myös B. R. Smith 2000, 72–74.

<sup>194</sup> Ks. planeettojen ja ihmisen ikäkausien vastaavuudesta varhaisella uudella ajalla: B. R. Smith 2000, 72 ja lisäksi tämän tutkimuksen luku ”3.3.3. Baconin ajan käsitys biologisesta ihmisestä ja sosiaalisesta sukupuolesta”.

98). Bacon toteaakin ”kaikkien luonnollisten tekojen olevan pelkästään metsästystä”. Siten myös ”tiede ja taiteet metsästävät töitään” (S Vol. VI, 638, 711).<sup>195</sup>

Vaikka Bacon ei *Novum organum*in toisen kirjan aforismissa XXVII puhukaan ihmisestä, kertoessaan eri elementtien ilmenemisestä vastakkaisissa sukupuolissa, on siitä kuitenkin luettavissa Galenoksen anatomiamalli ja Crooken *Mikrocosmographian* esittelemät antiikista lähtöisin olleet neljä elementtiä ja niiden vaikutukset ihmisiin. Kuumat ja kuivat asiat olivat maskuliinisia, kylmät ja kosteat feminiinisiä. Antiikissa maskuliinisuus ja feminiinisyys eivät tarkoittaneet biologista tai seksuaalisuutta luontoa, vaan ne olivat maailmankaikkeuden maallisten elementtien seuraus (Salomäki 2011, 43). Bacon kirjoittaa ”samankaltaisuuden” mies- ja naispuolisen välillä näkyvän sukuelimissä. Naispuolisen sukuelimet (kohtu) ovat kääntyneet sisäänpäin koska tämän lämpö (tuli) ei riitä kääntämään niitä ulospäin, kuten miespuolisen (kivespussit), jonka lämpö (tuli) tähän riittää. Bacon jopa toteaa, että miespuolisella lämpö toimii tehokkaammin kuin naispuolisella. (O Vol. XI, 292–293; S Vol. I, 279; Vol. IV, 166.)<sup>196</sup> Mies, tai miespuolinen, on standardi, johon naista, tai naispuolista, verrataan. (Fissel 2004, 143; Laqueur 1990, 98.)<sup>197</sup>

Neljän elementin käsitteen vaikutus Baconin filosofiaan tulee vielä selvemmin esille saman teoksen toisen kirjan aforismissa L:

Tämä järjestynyt epätasa-arvo on todella taivaan tytär ja lisääntymisen äiti; väkivaltaisesta, äkillisestä tai ristiriitaisesta kuumuudesta ei voi odottaa suurta vaikutusta. Tämä on hyvin ilmeistä jopa vihannesten suhteen; myös eläinten kohdussa on suuri kuumuuden epätasa-arvo; liikkumisesta, nukkumisesta, syömisestä ja tunteista naaraiden kantaessa sikiötä; lopulta maan omissa kohduissa, kohduissa jossa metallit ja fossiilit ovat muodostuneet, tällä epätasa-arvolla on paikkansa ja voimansa. (O Vol. XI, 432.)<sup>198</sup>

<sup>195</sup> ”Omnis enim naturalis actio, atque adeo motus et processus, nihili aliud quam venatio est. Nam et scientiæ et artes opera sua venantur (...)” (S Vol. VI, 638, 711). Ks. myös Rossi 2009, 98.

<sup>196</sup> ”Item *Institantia*, *Conformes* sunt, Scrotum in Animalibus Masculis, & Matrix in Femellis. Adeo vt nobilis illa Fabrica, per quam Sexus differunt (quatenus ad Animalia terrestria) nil aliud videatur esse, quam secundum Exterius, & Interius; vi scilicet maiore Caloris genitalia in Sexu Masculo protrudente in exterius, vbi in Femellis nimis debilis est Calor, quam vt hoc facere possit; vnde accidit, quod contineantur Interius.” (O Vol. XI, 292.)

<sup>197</sup> Tämä traditio on säilynyt meidän päiviimme saakka. Fisselin mukaan lääketieteen opiskelijoille on vielä nykyaikanakin opetettu ”standardiruumiin olevan 70-kiloisen valkoisen miehen” (Fissel 2004, 143).

<sup>198</sup> ”Ista enim inæqualitas ordinata revera filia coeli est, et generationis mater; neque a calore aut vehementi, aut præcipiti, aut subsultorio, aliquid magni expectandum est. Etenim et in vegetabilibus hoc manifestissimum est; atque etiam in uteris animalium magna est caloris inæqualitas ex motu, somno, alimentationibus et passionibus fœmellarum quæ uterum gestant; denique in ipsis matricibus terræ, iis nimirum in quibus metalla et fossilia efformantur, locum habet et viget ista inæqualitas.” (S Vol. I, 357.) Ks. myös O Vol. XI, 432, 433 ja S Vol. IV, 240–241.

Neljästä elementistä tuli on voimakkain ja maskuliinisin. Kun Bacon sanoo kuumuuden olevan väkivaltaista, äkillistä ja/tai ristiriitaista, onko kyseessä maskuliinisen järjestyksen epätasa-arvo? ”Taivaan tyttärellä” Bacon, Robert Leslie Ellisin mukaan, viittaa vuodenaikojen lämpötilojen vaihtelevaisuuteen (Ellis, 1858, 357).<sup>199</sup> Sekin on varmasti oikea tulkinta, mutta tässä tutkimuksessa katson pintaa syvemmälle. On selvä ero puhua ”taivaan tyttärestä” tai vuodenaikojen lämpötilojen vaihtelevaisuudesta”. ”Taivaan tytär”-metafora on vain yksi Baconin monista metaforista, jotka kertovat feminiinisestä luonnosta. Jos tytär tässä edustaa säätiloja, niin sen sijaan Baconin aikana ”nuori” tai voimiensa tunnossa oleva miehuus tai miehekkyyys yhdistyy kuumaan ja kuivaan.<sup>200</sup> Tuli (kuuma) liittyy materiaan ja voimaan. Planeetta, joka yhdistetään tähän elementtiin, on aurinko, ja elinnesteistä keltainen sappi. (Salomäki 2011, 43.) Graham Reesin mukaan Baconin kosmologisessa mallissa neljästä elementistä ilma, vesi ja tuli ovat ”aktiivisia jäseniä”. Samoin hänen mukaansa Bacon näkee ”ilmalla ja maaperän tulella” olevan vastaavuuksia ”korkeilla paikoilla”. Baconille maaperän tulta uhkaavat ”vihamielinen ilma” ja vieras ympäristö, ja ”se kaipaa sideerista tulta, sen taivaallista vastakappaletta”. (Rees 1996, 130.) Taivaan tytär on juuri tämä vihamielinen ilma, joka sotkee maskuliinisen täydellisyyden äkillisellä sateella ja/tai kylmyydellä.

Entä mitä Bacon haluaa sanoa ”lisääntymisen äidillä” ja väkivaltaisella, äkillisellä ja ristiriitaisella kuumuudella? Jos kuumuus käyttäytyy niin hallitsemattomasti kuin Bacon tässä esittää, onko syynä mikrokosmoksen vaikutus makrokosmokseen (vaikka periaatteessa Bacon tätä ajattelua vastustaakin)? Entä näyttäytyykö itse lisääntyminen Baconille äkillisenä, väkivaltaisena ja ristiriitaisena? Tämän ymmärtämiseksi on hyvä katsoa Baconin ajan lisääntymistä ja sitä, miten siitä puhuttiin tai miten se ylipäätään ymmärrettiin. Sitä ennen on paneuduttava vielä jo aiemmin mainittuun mikro- ja makrokosmokseen ja varsinkin luonnon, tai makrokosmoksen, tuleen ja kuumuuteen.

*Novum organumin* toisessa kirjassa, aforismissa XXXIII, Bacon toteaa ”kuumuuden” olevan liikkuva useimmissa kappaleissa, kuten ”vedessä. ilmassa, kivessä ja metallissa” (*O* Vol. XI; 308, 309; *S* Vol. I, 287; *S* Vol. IV, 174). Keskiajalla ja varhaisella uudella ajalla elementtien ajateltiin sekoittuvan toisiinsa

<sup>199</sup> Ellis on kirjoittanut *Novum organumiin* johdannon Speddingin editiossa. Tämä on Ellisin alaviite kyseiseen aforismin kohtaan (*S* Vol. I, 357, alaviite 2).

<sup>200</sup> Ks. edellä Raleigh 1614, 31.

silloin kun ne esiintyivät yksittäisissä luontokappaleissa, kuten kasveissa, eläimissä tai mineraaleissa.<sup>201</sup> Tämä elementtien sekoittuminen nähtiin syyksi yksittäisten olioiden syntymiseen ja kuolemiseen. (Bucklow 2009, 55.) ”Kuumuus on aina yhteydessä liekin muodostumiseen”, ja ”liekki” taas on ”kuuma”. Kuumuus voi ”tulla ja mennä”, eikä Baconin mukaan ”ole tullut tietoon”, että kuumuutta kohtaan olisi ”esiintynyt vastenmielisyyttä”. Sitä, miten ”kuumuus vaikuttaa maan sisuksissa”, ei voida kuitenkaan tietää, Bacon toteaa. (*O* Vol. XI; 308, 309; *S* Vol. I; 287; *S* Vol. IV, 174.)<sup>202</sup> Kohdun kuumuuden epätasa-arvo on mielenkiintoinen metafora, ja koska kuumuuden aiheuttamasta epätasa-arvosta naispuolisten eläinten, myös ihmisen, kohdussa voidaan Baconin mukaan jotain tietää, on syytä pohtia sitä tarkemmin.

## 6.2 Lisääntymisen anatomia

1500- ja 1600-luvuilla naiset pelkäsivät synnytystä, sillä lähes kaikki tiesivät jonkun joka oli kuollut siihen. Koska synnytys tapahtui muiden naisten, ystävien ja sukulaisten läsnä ollessa, oli moni ollut näkemässä kuolemaan johtaneen synnytyksen. Lisääntyminen oli väkivaltaista, jos synnytys ei sujunut normaalisti. Tuona aikana ei ollut pihtejä, joilla olisi voitu auttaa lapsi maailmaan, vaan ongelmallisessa synnytyksessä käytettiin metalli- tai rautakoukkuja. Usein metallikoukkujen käyttö johti paitsi lapsen kuolemaan myös äidin menehtymiseen lapsivuodekuumeeseen. Tosin Antonia Fraserin mukaan näillä koukuilla otettiin jo kuollut lapsi pois kohdusta. Kätilöt saattoivat olla enemmänkin vaaraksi kuin avuksi. Siten kätilön ammattitaito ja luonne oli monelle naiselle elämän tärkein asia. Maskuliinisessa yhteiskunnassa ihannekätilö oli ennen kaikkea nöyrä ja vakava. Lääkärit, ja 1600-luvulla ilmaantuneet mies-kätilöt, olivat vain rikkaiden saatavilla. (Fraser 2002, 538, 546–547; Sim 2010, 18, 21–23; Wrightson 1993, 105.) Bacon tosin ei arvostanut näitä oman aikansa yliopistosta valmistuneita lääkäreitä, koska piti heitä liian teoreettisina. Viitattaessaan *Advancement of Learningissa* ”vanhoihin

---

<sup>201</sup> Myös kivien katsottiin olleen neljän elementin aikaansaannosta (Sim, 2010, 81).

<sup>202</sup> ”Exempli gratiā: sit Natura Inquisita, Calidum. *Instantia Comitatus* est Flamma. Etenim in Aquā, Aëre, Lapide, Metallo, & alijs quāmplurimis, Ca’lor est mobilis, & accedere potest & recedere. At omnis Flamma est calida, ita vt Calor in concreione Flammæ perpetuò sequitur. At *Instantia Hostilis* Calidi nulla reperitur apud nos. Nam de visceribus Terræ nihil constant ad sensum; sed eorum Corporum, quæ nobis nota sunt, nulla prorsus est Concretio quæ non est susceptibilis Caloris.” (*O* Vol. XI, 308.)

naisiin”, ”empiiristen” lääkärien lisäksi, Bacon saattaa tarkoittaa myös kätilöitä. Hän sanoo näiden molempien, sekä ”empiiristen” lääkäreiden että ”vanhojen naisten”, olevan ”paljon tarkempia ja pitkäjänteisimpiä” ”parantamisessaan” ja ”lääkinnässään” kuin yliopistokoulutuksen saaneet lääkärit. (*O* Vol. IV, 101; *S* Vol. III, 376.)<sup>203</sup> Pohdin seuraavaksi sitä, mitä Bacon voisi tarkoittaa lisääntymisen äkillisyydellä ja ristiriitaisuudella.

Lisääntyminen saattoi varhaisella uudella ajalla vaikuttaa äkilliseltä, koska raskauden diagnosointi oli hankalaa. Naisen ollessa raskaana hänen ajateltiin usein sairastuneen johonkin tautiin, jota yritettiin hoitaa. Harva nainen tiesi itsekään pitkään aikaan olevansa raskaana. Toisaalta 1600-luvulla moni nainen oli käytännössä raskaana koko ajan. (Fraser 2002, 71; Sim 2010, 16–17.) Yleensä ensimmäinen lapsi syntyi vuoden sisällä avioliiton solmimisesta (Wrightson 1993, 104). Vielä 1600-luvulla raskauden ajateltiin kestävän seitsemän kuukautta, kahdeksatta kuukautta pidettiin jo liian kauan kestäneenä odotusaikana. Siten vuoden sisällä avioliiton solmimisesta syntynyt lapsi oli normaali tapahtuma. Näin ei ollut kuitenkaan aina. Lapsi, tai lapset, saattoivat syntyä jopa muutama vuorokausi häiden jälkeen, eniten ehkä oli kuitenkin tapauksia joissa lapsi tuli maailmaan muutaman kuukauden tai viikon kuluttua vanhempiensa häistä. Tällaisissa tapauksissa äitiä pidettiin tavallista hedelmällisempänä, tai normaalia nopeampana tässä toimessa. (Fissel 2004, 152, 215–216.) Seuraavaksi pohdin mitä Bacon mahdollisesti tarkoittaa lisääntymisen ristiriitaisuudella.

1600-luvun alussa aikaisempi kunnioittava suhtautuminen kohtuun muuttui. Kohdusta tuli uuden vuosisadan alussa pelottava ja uhkaava elin, jonka ajateltiin olleen vaaraksi sekä äidille että lapselle. Kohdun pelättiin tuottavan hirviöitä. Ajattelu oli peräisin jo antiikista, josta se tuli varhaisen uuden ajan tietoon keskiajan kirjoittajien kautta. (Fissel 2004, 3.) Baconin *Valerius Terminuksesta*, *Advancement of Learningista* ja *Instauratio magnasta* löytyvät esimerkit tällaisesta ajattelusta.<sup>204</sup> Arvostellessaan *Advancement of Learningissa* skolastista filosofiaa ja tieteitä, Bacon vertaa sitä antiikin tarinaan Scyllasta:

---

<sup>203</sup> “(...) [T]his is the cause why Emperiques, and ould women are more happie many times in their Cures, than learned Phisitions [physicians]; because they are more religious in holding their Medicines” (*O* Vol. IV, 101). Le Dœuff pohtii sitä, pidetäänkö hedelmällisen iän ohittaneita naisia itse asiassa enää naisina, minkä vuoksi myös heidän asiantuntijuutensa voi olla mahdollista (Le Dœuff 2003, 78). Fraser taas huomioi sen, että 1600-luvulla vanhojen naisten ulkonäön katsottiin viittaavaan yhteistyöhön paholaisen kanssa. Tämä johtui käsityksestä, jossa ulkoisen kauneuden katsottiin olevan yhteneväisen sisäisen kauneuden kanssa. (Fraser 2002, 124.)

<sup>204</sup> Ks. *Instauratio magna* (*O* Vol. XI, 10, 11; *S* Vol. I, 125–126 ja *S* Vol. IV, 14) ja *Valerius Terminus* (*S* Vol. 111; 232–233). Bacon viittaa Scyllan tarinaan lähes samoin sanoin näissä teoksissa.



(...) Scyllan tarina ja kuvitelma näyttää olevan eläväinen kuva tällaisesta filosofiasta ja tiedosta; jossa yläosat oli muutettu kauniiksi neitsyeksi, mutta kaikkialla hänen kupeillaan oli ärjyviä hirviöitä (S Vol. III, 286).<sup>205</sup>

Bacon jatkaa metaforaansa sanomalla, että ”miehen elämää (vrt. ihmiselämää) hyödyttävän hedelmällisen kohdun sijaan, päätyvät he [skolastikot] hirviömäisiin tappeluihin ja ärjyviin epäilyihin” (S Vol. III; 286–287).<sup>206</sup> *Valerius Terminuksessa* Bacon sanoo saman asian vielä seksistisemmin:

(...) Scyllan muodonmuutos näyttää olevan elävä tunnuskuva tästä [varhaisen uuden ajan ja sitä edeltäneestä] filosofiasta ja tiedosta; viehkeä nainen ylöspäin, niiltä osin jotka ovat esillä, mutta kun tullaan niihin osiin, jotka ovat käyttämistä ja tuottamista varten, [ovat ne] haukkuvia hirviöitä (...) (S Vol. III, 232–233).<sup>207</sup>

Mary E. Fisselin mukaan Baconin aikalainen, lääkäri Edward Jorden, katsoi kohdun olevan vaarallinen ainakin kahdesta syystä. Kohtu ensinnäkin sijaitsi ruumiissa lähellä muita tärkeitä elimiä, ja toiseksi, se aktiivisena elimenä saattoi vahingoittaa muuta elimistöä. Jordenin näkemyksen mukaan, poistaessaan epäystävällistä elinnestettä itsestään, kohtu saattoi vahingoittaa elintärkeitä elimiä: ”maksaa, sydäntä ja aivoja”. Tässä Jorden, vaikka Fissel ei sitä täsmennä, näyttää viittaavaan kuukautisvuotoon. ”Naisen siemen” ja ”kuukautisveri” olivat ”kauheita ongelmia”, koska ne ”sivuuttivat ruumiin kaikki elinnesteet myrkyllä ja pahalla”. Fisselin mukaan Jorden vertaa tätä ”rappeutunutta siementä” ”käärmeen myrkkyyntä tai hulluun koiraan”. Edelleen, kohtu, joka ruokki sikiötä, ja piti sen hengissä, oli kuitenkin vaaraksi äidille. Fisselin mukaan Jorden näkee vaaran siinä, että raskaana olevan naisen elimistössä kaikki veri menee sikiön ravitsemiseen. (Fissel 2004, 59–

---

<sup>205</sup> ” (...) [T]he fable and fiction of Scylla seemeth to be a lively image of this kind of philosophy or knowledge; which was transformed into a comely virgin for the upper parts; but then *Candida succinentam latrantibus inquinata monstrosis*, [there where barking monsters all about her loins;] (...)” (S Vol. III, 286; O Vol. IV, 25). Antiikin mytologiassa Scylla on Phorkyksen ja Hekateen tytär. Meren jumalatar Amfitrite, Poseidon-jumalan vaimo, tuli mustasukkaiseksi Scyllalle ja muutti taikayrteillään tämän hirviöksi, jolla on kuusi koiran päätä ja 12 jalkaa. (Morford & Lenardon 1985, 105, 360.) ”(...) [K]ammottava vyötärö on vyötetty raivoavilla koirilla. Hänellä on neidon/neitsyen [virgo] kasvot, ja jos kaikki runoilijoiden tarinat eivät ole väärässä, hän kerran oli neito/neitsyt” (Ovidius XIII, 732–733). Ks. myös Silverthorne 2000, 7, alaviite 6).

<sup>206</sup> ” (...) [T]he generalities of the schoolmen are for a while good and proportionable; but then when you descend into their distinctions and decisions, instead of a fruitful womb for the use and benefit of man’s life, they end in monstrous altercations and barking questions” (S Vol. III, 286–287). Ks. myös O Vol. IV, 25.

<sup>207</sup> “ (...) [T]he transformation of Scylla seemeth to be a lively emblem of this philosophy and knowledge; a fair woman upwards in the parts of show, but when you come to the parts of use and generation, Barking Monstres (...)” (S Vol. III, 232–233).

60.)<sup>208</sup> ”Hullu koira” tai ”raivoavat ja ärjyvät hirviöt” (tai koirat) yhdistyvät sekä Baconin kirjoituksissa että hänen oman aikansa lääkärin puheissa naisen lisääntymiselimistä tai niihin liittyvistä toiminnoista. Lisääntyminen näyttääkin olevan ristiriitaista 1600-luvun näkökulmasta, jolloin elämän antajasta (kohdusta) muotoutui jopa vaarallinen hirviö (Fissel 2004, 53).

Palataan kuitenkin hetkeksi takaisin hirviö-Scyllaan ja siihen, mitä Bacon haluaa tällä metaforalla sanoa. *Instauratio magnassa* tämän hirviömetaforan yhdistäminen poikuus-metaforaan kertoo paljon. Tässä teoksessa Bacon on ennen kaikkea huolestunut oman aikansa viisauden tilasta. Viisaus on Baconin mukaan periytynyt osittain antiikin kreikkalaisilta. Antiikin Kreikkaa hän pitää kuitenkin tiedon (tieteen) poikuuden aikana. Baconin mukaan poikuudelle ominaista ovat puheet, mutta pojat eivät tuota mitään. ”Tuottaa” (vrt. ”produce”) on tässä neutraali käännösvaihtoehto. Latinaksi kirjoittaessaan Bacon on kuitenkin käyttänyt sanaa ”generō”, joka voi tarkoittaa myös synnyttämistä tai luomista. (*O* Vol. XI, 10–12; *S* Vol. I, 125–126.)<sup>209</sup> Tieto, josta Bacon tässä puhuu, ei ole lisääntymiskykyisen miehuuden tilassa. Oppineisuus taas tässä *Instauratio magnan* kohdassa sitä vastoin näyttäytyy sellaisena feminiinisenä olentona, jolla on neitsyen kasvot ja hirviön kupeet. Scylla on ”hirviö, ja hirviöt ovat muodottomia olentoja, kykenemättömiä synnyttämään tai lisääntymään” (McKnight 2006, 57). Scylla on naishirviö parhaassa avioliitonsolmimisissä.<sup>210</sup> Molempien, sekä poikuuden että Scyllan, ongelmana on hedelmättömyys. Bacon piti oman aikansa tietoa poikamaisena, se ei ollut miehekästä, maskuliinista. Oppineisuus, jota Bacon arvostelee, vaikuttaa olevan hänelle kuin nuori nainen, joka näyttää pettävästi hyvältä, mutta ei sitä ole. Tarkastelen seuraavana sitä, minkälainen Baconin mukaan on olento, jolla on tämä vaarallinen elin (kohtu).

---

<sup>208</sup> Toisaalta Laqueurin mukaan ”noin vuonna 1600 jotkut lääkärit” eivät pitäneet kuukautisvuotoa ”haitallisena ja myrkyllisenä”, vaan ”hyvänä ja terveellisenä” (Laqueur 2003, 305).

<sup>209</sup> ”Et de utilitate aperte dicendum est: sapientiam istam quam à Græcis potissimum hausimus, pueritiam quondam scientiæ videri; atque habere quod proprium est puerorum; ut ad garriendum prompta, ad generandum invalida et immatura sit. Controversiarum enim ferax, operum effœta est. Adeo ut fabula illa de Scylla, in literarum statum, quails habetur, ad vivum quadrare videatur; quæ virginis os et vultum extulit, ad uterum vero monstra latrantia succingebantur et adhærebant.” (*S* Vol. I, 125–126.) Ks. myös *O* Vol. XI, 10–12 ja englanniksi *O* Vol. XI, 11–13; *S* Vol. IV, 14.

<sup>210</sup> Latinan *uirgōn* [virgō] ensisijainen käännösvaihtoehto on ”avioliiton solmimisissä oleva tyttö” (*Oxford Latin Dictionary*).

### 6.3. Moninainen nainen ja maskuliini

Kuten uskonnollisuutta käsittelevässä luvussa edellä argumentoin, Baconin kuvaama ihminen näyttäytyy toisenlaisena kun hänen käyttämänsä termi ”man” tulkitaan mieheksi. Siten hänen sanoessaan *Advancement of Learning*issa, ettei tieto voi olla ”kuin kurtisaani”, nainen, jota käytetään mielihyvän tai nautinnon ja turhamaisuuden vuoksi, osoittaa hän tiedon käyttäjien olevan miehiä. Tiedon ei, Baconin mielestä, tulisi olla ”kuin orjatar”, joka on hankittu ”isäntänsä” käyttöön. Ei, tiedon tulee olla ”kuin puoliso”, joka on ”synnyttämistä, hedelmää ja lohtua varten”. (*O* Vol. IV, 32; *S* Vol. III, 295.)<sup>211</sup> Nämä metaforat, tai oikeastaan metaforien verkosto, osoittavat selvästi, että viisaus yhdistyy Baconin luonnonfilosofiassa miehiseen oppimiseen ja tietoon. Se näyttää kuinka tärkeä hedelmä metaforisena käsitteenä on Baconille, kuten edellä on jo käynyt ilmi.<sup>212</sup> Samalla tämä metaforien verkosto tässä näyttää osittain Baconin käsitystä naisesta. Hän esittää kolme erilaista naisen roolia: kurtisaani, orja ja puoliso/äiti.

Näistä rooleista kaksi, kurtisaani ja puoliso/äiti ovat mukana maskuliinisessa ja erilaisia miehiä esittelevässä *New Atlantiksessa*. Hedelmällisen avioliiton (lisääntymisen/ suvun jatkamisen) sekä puolison ja äidin vastakohtina Bacon käyttää esimerkiksi hedelmättömyys- ja kurtisaani-metaforia (Davis 1981, 114). Kurtisaanien ja prostituution ohella Baconin teoksissa hedelmällisyyden ja avioliiton vastakohtana on ”maskuliininen rakkaus”. Tarkastelen näitä metaforia perheen ja puolison jälkeen.

#### 6.3.1. Perhe

*New Atlantiksen* ensimmäinen (ja ainoa) merkittävä naisrooli on perhejuhlan äiti. Tätä ennen Bacon mainitsee perhejuhlaan osallistuvien joukosta myös mahdolliset tyttäret.<sup>213</sup> Bensalemin saarella vietetään tätä juhlaa jos kulloisenkin perheen isällä on 30 elossa olevaa jälkeläistä, ja jos tämän lisäksi kaikki ovat yli kolmevuotiaita. Myös äidin täytyy olla kaikkien näiden 30 jälkeläisen äiti voidakseen osallistua

---

<sup>211</sup> “[T]hat knowledge may not bee as a *Curtezan* for pleasure, & vanitie only, or as a *bond-woman* to acquire and gaine to her Masters vse [use], but as a *Spouse*, for generation, fruit, and comfort” (*O* Vol. IV, 32). Kursiivit minun. Palaan tähän metaforaan ja asiaan tarkemmin alaluvussa ”6.3.3. Kurtisaanit ja maskuliininen rakkaus yhteismitallisina”.

<sup>212</sup> Baconin hedelmällisyys-metaforista, ks. esim. Vickers 1968, 197 ja 295.

<sup>213</sup> Muita teoksessa mainittavia naisia ovat palvelijat. Salomonin talossa palvelijoina on sekä miehiä että naisia. (*S* Vol. III, 165.)

juhlaan. Hän viettää juhlaa kuitenkin piilossa, muilta näkymättömissä, istuen parvekkeella isän, Tirsanin, tuolin oikealla puolella. Hän voi seurata tapahtumia parvekkeen oven lasisesta ikkunasta, joka on koristeltu kullalla ja sinisellä. (S Vol. III, 148–149.)

McKnightin ja Merchantin tulkinnat tästä *New Atlantiksen* kohdasta ovat yhteneväisiä. Edellisen mukaan seremoniallinen perhejuhla korostaa sekä valtion että perheen patriarkaalista roolia ”järjestyksessä, oikeudessa ja moraalisisessa ohjeistuksessa”. Lisäksi McKnight sanoo perhejuhlan ”patriarkaan kunnioittamisen” yhdistyvän maskuliinisuuden produktiivisuuteen. On totta, että patriarkaatti painottuu juuri perhejuhlan kohdalla, mutta en ole vakuuttunut Baconin esittävän tätä kohtausta – jos ajattelemme teosta näytelmänä – patriarkaan tärkeyden vuoksi kuvitteellisessa yhteiskunnassa. Merchant painottaa tulkinnassaan 1600-luvun patriarkaalista yhteiskuntaa. (McKnight, 2006, 21–22; Merchant 1990, 174. ).<sup>214</sup> McCutcheonin tulkinta perhejuhlan roolista ennen kaikkea hedelmällisyyttä painottavana (McCutcheon 1972, 353), on lähempänä omaani. Bacon yhdistää teoksissaan, kuten *New Atlantiksessa*, hedelmällisyyden sekä maskuliiniseen että feminiiniseen, mutta vasta avioliitto – sekä siihen liittyvä kypsyys – näyttää takaavan sen olemassaolon niissä molemmissa.<sup>215</sup> Myös Guillory katsoo Baconin korostavan perhejuhlalla lisääntymistä. On helppo olla samaa mieltä Guilloryn kanssa siitä, että Bacon tarvitsee lisääntymisen metaforaa ja käyttää sitä usein.<sup>216</sup> (S Vol. III, 159; Guillory 2006, 68; ks. myös McKnight 2006, 169, alaviite 27.) Lisääntymis- metaforalla Bacon ei kuitenkaan välttämättä viittaa vain lisääntymisen tärkeyteen sinänsä, vaan myös sen taustalla olevaan uskonnolliseen ajatteluun.

*New Atlantiksen* perhejuhlan isä, jolla on kolmekymmentä elossa olevaa jälkeläistä, on yhteneväinen Vanhan testamentin kirjoitusten kanssa. Esimerkiksi Tuomarien kirjassa kerrotaan tuomari Jairista, jolla oli ”kolmekymmentä poikaa, jotka ratsastivat kolmellakymmenellä aasilla, ja heillä oli (...) kolmekymmentä kaupunkia”. Niin ikään Tuomarien kirjassa esiintyvällä Simsonilla taas oli kolmekymmentä sulhaspoikaa. (Tuom. 10:4; 14:11.) Myös tässä tapauksessa Baconin vaikuttimena näyttää ennemmin olevan raamatullinen vertaus,

---

<sup>214</sup> McKnight näkee tekstin tässä kohdassa lisäksi platonisen ja alkemistisen aineiden vaikutuksen (McKnight 2006, 169, alaviite 27).

<sup>215</sup> Ks. ”kypsyystestistä” Baconin teoksissa esim. *Advancement of Learning* (O Vol. IV, 152; S Vol. III, 440) ja *Instauratio magna* (O Vol. XI, 20, 21, 34–37; S Vol. I, 131, 139–140).

<sup>216</sup> Guillory yhdistää *New Atlantiksen* perhejuhlan teoksen toiseen kohtaan, jossa kerrotaan miten Salomonin talossa tehdään ”kasveja ja eläimistä hedelmällisempiä ja kantavampia kuin ne lajiltaan ovat” (Guillory 2006, 68). ”(...) [W]e make them more fruitful and bearing than their kind is (...)” (S Vol. III, 159).

kuin ”liioittelu tai fantasia”, kuten Guillory tulkitsee Tirsanin kolmenkymmenen jälkeläisen olevan (Guillory 2006, 68).

Lisääntymiseen liittyy myös Baconin usein toistama ”hedelmä” ja siihen liittyvät kielikuvat. Monet tutkijat käsittelevät Baconin viittauksia avioliittoon ja lisääntymiseen. Aughtersonin mukaan tutkijat ovat huomioineet *New Atlantiksen* ”ikonisen ja poliittisesti merkittävän perhejuhlan ja Baconin näkemykset tutkijan maskuliinisesta voimasta”. Hän katsoo perhejuhlan kuvauksen kertomuksen keskellä ja siinä käytetyn preesensin viittaavaan sen keskeisyyteen koko tekstissä. Perhejuhlan lisäksi valopylvään ilmestymisen juhlimista kuvataan teoksessa preesensin aikamuodossa.<sup>217</sup> Näin preesensissä kuvatut tapahtumat liittyvät yhteen. Aughterson huomioi lisäksi ”Jumalan maskuliinisen lisääntymisvoiman” samaistuvan Tirsanin vastaavaan. (Aughterson 1992, 132.) Marina Leslien mukaan taas äidin ”symbolinen keskeisyys patriarkalisessa juhlassa” on osa Baconin esittämää ”protestanttista ikonoklasmaa ilman sen väkivaltaa”. Äiti näyttää olevan samassa asemassa kuin Bensalem on muuhun maailmaan nähden ja siten äidin siveys vertautuu kansalliseen siveyteen. Kyseessä ei Leslien mukaan ole ”naisellisen kunnioittaminen” vaan ”sen kontrolloiminen ja tuottavuuden hallinta”. (Leslie 1998, 110.) McKnightin tulkitessa perhejuhlassa esitetyn tuottavuuden, tai produktiivisuuden, maskuliinisena, yhdistää Leslie tuottavuuden feminiinisisyyteen.

Whitneylle taas perhejuhlan äiti on ”todennäköisesti luonto, tieteellisen tutkimuksen feminiininen kohde” (Whitney 1986, 200). Hän viitanee tällä vanhaan käsitteeseen Äiti Maasta tai ylipäätään luonnosta äitinä.<sup>218</sup> Olen Whitneyyn kanssa kuitenkin eri mieltä *New Atlantiksen* äidin roolista, johon palaan jäljempänä. Todennäköisesti Whitney nojaa argumentissaan Whiten tulkintaan yhdistää *New Atlantiksen* perhejuhlan äiti *Instauratio magnan* mielen ja universumin avioliittometafaaraan. Whiten mukaan ”äidin alistaminen on ilmeistä, koska halu on mielessä, ei universumissa, joka aiheuttaa mahtavia keksintöjä”. White yhdistää äidin/naisen feminiinisenä nähtyyn mieleen. (White 1968, 178.) Baconin äiti-metafora ei ole niin yksipuolinen kuin Whitney ja White esittävät. Tosin se, että Bacon kannattaa oman aikansa patriarkaalista asennetta, näkyy myös muissa hänen teoksissaan (Davis 1981, 113–114).

---

<sup>217</sup> Ks. edellä luku ”5.1. Alku: Valo- ja juutalaisuusmetaforat”.

<sup>218</sup> Esimerkiksi Merchant argumentoi varhaisella uudella ajalla käsityksen hoivaavasta luontoäidistä muuttuneen äitipuoleksi, joka kätki antimensa lapsiltaan, ihmisiltä (Merchant 1990, 33). Ks. myös Pesonen 1999, 330–333.

Guilloryn tulkinta Baconin esittämästä *New Atlantiksen* maskuliinisuudesta on erilainen kuin edellä esittelemieni tutkijoiden. Hänen mukaansa Bacon ”hyväksyy tosi-elämän naimattomuuden” ja ”tutkijoiden yksinäisen elämän moraalisen vastakohdan [avioliitolle]”. Juutalaisen Joabinin puhe bensalemilaisten ja eurooppalaisten eroavaisuuksista sukupuoli- ja avioliittoasioissa, korostaa Guilloryn mielestä avioliiton ja naimattomuuden eroa Baconin omassa elämässä.<sup>219</sup> Tällä hän viittaa Baconin myöhäiseen avioitumiseen, jonka varsinaisena syynä Guillory pitää myötäjäisiä. Lopuksi hän toteaa Baconin ”ehkäpä jopa olleen välinpitämätön itse asiasta”, avioliitosta. (Guillory 2006, 69.) On totta, että Bacon sanoo esimerkiksi esseessään ”Of Nature in Men”, että ”miehen luonto on parhaiten oivallettavissa yksityisyydessä”, jolloin ei ole ”teeskentelyä”, ja ”intohimossa”, joka ”uusissa asioissa tai kokeiluissa erottaa miehen säännöistään”, jolloin ”tottumukset jättävät hänet” (*O* Vol. XV, 120; *S* Vol. VI, 470).<sup>220</sup> Vaikka Guillory kenties näkee omassa analyysissään *New Atlantiksessa* avioliitto-metaforien olevan alisteisia tutkijan poikamies-elämä-metaforalle, on avioliitto kuitenkin yksi tärkeimpiä Baconin teosten metaforia. Itse asiassa Bensalemin yhteiskuntaan liittyvistä asioista puhutaan teoksessa yksityiskohtaisemmin vain avioliitosta ja perheestä.

Oman tulkintani mukaan juuri äiti on Baconin esittämistä naisrooleista, kaikissa hänen teoksissaan, arvostetulla paikalla. Äitiys samaistuu lähes aina Baconin metaforissa ylevän ja hyvän kanssa. Siitäkin huolimatta, että Bensalemin perhejuhlassa äiti istuu näkymättömissä. Vaikka äiti on näkymätön teoksen sisällä, hän ei ole kuitenkaan näkymätön lukijalle. Ollakseen vähäpätöinen ja vähemmän tärkeä hahmo tässä teoksessa on äidin ympäristö, parveke, kuvattu siihen nähden yksityiskohtaisesti. Äidin ikkunan väreihin, siniseen ja kultaan, on syytä kiinnittää huomiota. McCutcheon on edellä olevista tutkijoista ainoa, joka on omassa tulkinnassaan *New Atlantiksesta* kiinnittänyt huomiota väreihin. Väreillä on kuitenkin keskeinen merkitys tarinassa. McCutcheonin mukaan keskiajalla sinistä pidettiin ”totuuden värinä” ja siten myös ”totuuden edustajat (tai välittäjät), kerubit, kuvatiin tavanomaisesti sinisinä käsikirjoitusten kuvituksissa”. Keltainen (vrt. kulta) ja topaasi olivat sinisen ohella värejä, joihin kerubit samaistettiin. (McCutcheon

<sup>219</sup> Briggs pitää mahdollisena, että Joabin on Baconin eräänlainen alter ego. Briggsin mukaan ”Joabinin rooli yhteiskuntatieteilijänä, laintaitajana, ja neuvonantajana tekee hänestä tyypiltään Baconin itsensä kaltaisen” (Briggs 1996, 199).

<sup>220</sup> ”A Mans *Nature* is best perceived in Privatnesse, for there is no Affectation; In passion, for that putteth a Man out of his Precepts, And in a new Case or Experiment, for there Custome leaveth him” (*O* Vol. XV, 120).

1972, 343–344.) McCutcheonin huomiot väreistä ovat kiinnostavia ja siksi syvennyn niihin seuraavaksi.

Kristinuskossa sinistä on pidetty totuuden ja henkisyyden värinä, sillä kuvataan myös taivaaseenastumista. Sininen ikuisuuden värinä ja kuolemattomuuden symbolina ovat tärkeitä *New Atlantiksen* tulkinnassa. Keskiajalla epifanian väreinä olivat sininen ja kulta. (Biedermann 1996, 340; Feisner Anderson 2006, 124. ) *New Atlantiksen* tarinan yhdistäminen siihen, että epifanian (loppiaisen) vanha, etymologinen merkitys on ollut jumalallisen alkuperän äkillinen paljastuminen tai jumaluus itsessään, vie tämän kohdan tarinasta yhä tiiviimmin uskonnollisuuden piiriin.<sup>221</sup>

Varhaisemmissa Madonna-maalauksissa, Maria esitettiin purppuran värisessä viitassa. Myöhemmissä maalauksissa viitan väristä tuli sininen. Sininen ja purppura symbolisoivat jumalallisuutta, sinisellä värillä haluttiin kuvata eritoten jumalallista pyhyyttä, Marian tapauksessa pyhää neitsyyttä. (Huttunen 2005, 111–112, 114.) Sinistä väriä saatiin aikoinaan vain lapis latsuli –puolijalokivestä, jota louhittiin muun muassa Afganistanissa. Matkan pituuden ja vaarallisuuden takia kivistä saatu väriaines oli erittäin harvinaista ja kallista. Kiveä pidettiin puolijalokivenä sen kultanväristen raitojen vuoksi, mikä vaikutti kiven ja värin arvostukseen. (Feisner Anderson 2006, 122, 124.) *New Atlantiksen* alussa Bacon viittaa lapis latsuliin määrittämällä kullatulla veneellä eurooppalaisten laivalle saapuneen merkkihenkilön kaavun taivaan- tai merensiniseksi, ”an excellent azure colour” (*S* Vol. III, 131). *Azur* on sininen, jota saadaan juuri lapis latsulista (B. R. Smith 2008, 63).

Lapis latsuliin ja ultramariiniin liittyy myös keskiaikainen maailmankuva. Tuon ajan kartassa Herfordin *mappa mundissa*, Afganistan, josta lapis latsulia saatiin, oli ”hengellisesti lähellä” kristillistä Eurooppaa. Maailma on kartassa jaettu *Raamatun* kertomusten mukaisesti kolmeen mantereeseen, Eurooppaan, Aasiaan ja Afrikkaan. Kristinuskon keskus, Jerusalem, on kartassa sijoitettu keskelle. Oikealla ylhäällä sijaitsee maailman laita ja paratiisi. Afganistan, ”Intian niemimaan reunalla”, sijaitsee paratiisin naapurissa. Siksi ultramariinin ajateltiin keskiajalla olevan peräisin paratiisin portilta. (Bucklow 2009, 43–46; Huttunen 2004, 110–111.) Kiinnostavaa *New Atlantista* ajatellen on se, että 1600-luvun Englannissa paratiisin ajateltiin sijaitsevan Palestiinassa tai Israelissa. Juuri siellä Aadamin uskottiin saaneen hallintaoikeutensa luontoon. (Almond 1999, 79–80.)

---

<sup>221</sup> Epifaniasta: Tieteen termipankki: Kirjallisuudentutkimus: epifania, ks. kirjallisuus.

Mitä tulee kultaan, symbolisoi se ensinnäkin kristillisyydessä täydellisyyttä ja taivaallisuutta. Alkemistit taas pitivät kultaa henkisen kehityksen korkeimpana asteena. Lähes kaikissa kulttuureissa kulta on yhdistetty aurinkoon. Kullan ruostumattomuutta pidettiin keskiaikana auringon säteilyä vastaavana. Kuten olen edellä esittänyt, kuuluivat planeetat keskeisesti ihmisten elämään Baconin elinaikana. Seitsemällä tiedetyllä metallilla oli vastaavat planeettansa eurooppalaisessa tieteellisessä ajattelussa noin 1700-luvulle asti. Seitsemäntenä planeettana aurinko yhdistyy myös kristinuskon Jumalan luomistyön seitsemänteen päivään, lepopäivään. (Biedermann 1996, 165–167; Bucklow 2009, 123–124, 126; Feisner Anderson 2006, 127.)

Mikäli Bacon on ajatellut sinisestä ja kullasta edes lähelle edellä esittämiäni symbolisia merkityksiä, saa se pohtimaan uudelleen perhejuhlan kuvausta. Äiti näyttää sinisen ja kultaisen ikkunan takana samaistuvan kristinuskon pyhään äitiin, Mariaan. Jos äiti on Marian metafora asettaa se myös isän, Tirsanin, toisenlaiseen rooliin. Aughtersonin tulkinta Tirsanin samaistumisesta Jumalan maskuliiniseen lisääntymisvoimaan viittaa itse asiassa Tirsanin jumaluuteen (Aughterson 1992, 132). Perhejuhla kaikkine symboleineen ja metaforineen viittaa paitsi Jumalan luomistyöhön (sen ensimmäiseen osaan, jossa luodaan kaikki maanpäällinen) myös pyhään perheeseen.

*New Atlantiksen* metaforien verkosto näyttää syvenevän yhä enemmän tuon ajan apokalyptiseksi maailmankuvaksi, kun yhdistämme perhejuhlan äidin parvekkeen värien mahdolliset kristilliset symbolit juutalaisen Joabinin kanssa. Erityisesti lapis latsuli, jonka ajateltiin olleen peräisin paratiisin porteilta, ja 1600-luvun englantilainen uskomus Israelista paratiisin sijaintipaikkana, saavat Joabinin keskeytyksen kanssa tarinan viittaamaan yhä enemmän uskonnolliseen ideaaliseen maailmaan, apokalyptiseen tai millennialistiseen valtakuntaan.

*New Atlantiksen* perhejuhlan äidin näyttäessä yhdistyvän siveyteen, totuuteen ja kristinuskoon, niin *Advancement of Learningin* jälkimmäisessä osassa, Bacon argumentoi ”todellisesta” tai ”tosi” äidistä seuraavasti:

Kuten Aristoteles sanoi, kutsuvat lapset ensiksi kaikkia naisia äidiksi, mutta tulevat jälkeensä erottamaan totuuden. Niinpä havainto, jos se on lapsuudessa, kutsuu jokaista filosofiaa äidiksi, mutta kypsyessään se erottaa todellisen äidin (*O* Vol. IV, 92).<sup>222</sup>

---

<sup>222</sup> “For, as *Aristotle* saith that children at the first will call euery [every] woman mother: but afterward they come to distinguish according to truth: So Experience, if it be in childhood, will call *euery*



Bacon jakaa Aristoteleen hierarkkisen perhekäsityksen, jonka mukaan mies on ensisijainen vaimoonsa nähden, vanhempi verrattuna lapseen ja isäntä ennen palvelijaa. Tämä järjestys on Aristoteleen mukaan myös valtion malli. Kuten perheen hierarkkisen järjestyksen, jakaa Bacon myös tämän hierarkkisen valtion mallin. (*O* Vol. IV; 64; *S* Vol. III, 332.) Ja kuten Aristoteleen aikaisessa *oikoksessa*, jossa nainen oli vastuussa kotitaloudesta, ja siten arvostettu, myös Baconin teoksissa äiti on se, joka nauttii kunnioitusta.<sup>223</sup> Tällainen käsitys äitiydestä oli vallalla esimerkiksi 1540-luvulla, jolloin myös kohtu – toisin kuin 1600-luvulla – liitettiin vieraanvaraisuuteen, joka taas oli yksi hyveistä (Fissel 2004, 33). *Novum organumissa*, aforismissa LXXX, Bacon puhuu todellisen, tai tosi, äidin sijaan ”suuresta äidistä” argumentoidessaan oman aikansa tieteiden tilaa. ”Tieteiden suuri äiti” (”magna ista Scientiarum Mater”) on Baconin mukaan ”ihmeellisen nöyryytyksen” (”mirâ indignitate”) keinoin ”alistettu esittämään piian palveluja” ja ”palvelemaan matematiikan ja lääketieteen tarpeita” (”ad officia Ancillæ detrusa est; quæ Me’dicinæ aut Mathematicis operibus ministret”) (*O* Vol. XI, 126, 127; *S* Vol. I, 187; *S* Vol. IV, 79).

Whitneyn tulkinta, että Baconin luonnonfilosofiassa äiti kuvaisi luontoa tai luonnontutkimuksen ”feminiinistä kohdetta” (Whitney 1986, 200) osoittautuu edellä esittämieni esimerkkien valossa liian yksinkertaiseksi tulkinnaksi. On totta, että Bacon kuvaa luontoa usein feminiinisenä, mutta äitinä harvoin. Tästä on poikkeuksena *Novum organumin* aforismi LXXIV, jossa Bacon toteaa muun muassa, että jos ”filosofiat ja tieteet” olisivat olleet ”yhteydessä luonnon kohtuun” ja sen ”ravitsemana”, tilanne ei olisi se mikä se oli ollut viimeiset ”kaksituhatta vuotta”. (*O* Vol. XI, 118; *S* Vol. I, 183; Vol. IV, 74.)<sup>224</sup> Tässäkin on nähtävissä, että sen sijaan kuin luontoon, äiti on Baconilla enemmänkin rinnastettavissa oikeaan filosofiaan tai tieteisiin.

Totuudesta, tai todellisesta, puhuessaan Bacon käyttää äiti-vertauksen lisäksi tytär-metaforaa. Esimerkiksi *Novum organumin* aforismissa LXXXIV Bacon toteaa,

---

*Philosophie Mother*; but when it come to ripenesse, it will discerne the true Mother.” (*O* Vol. IV, 92.) Ks. myös *S* Vol. III, 365.

<sup>223</sup> Aristoteleen käsityksistä naisen roolista perhetaloudessa, ks. *Nikomakhoksen etiikka*, vii, 1161a4; *Politiikka*, 1991b, I, xii, 1259b 2-4. Ks. myös Salomäki 2011, 54, 60.

<sup>224</sup> ”Capienda etiam sunt Signa ex incrementis & progressibus Philosophiarum & Scientiarum. Quæ enim in Natura fundata sunt, crescunt & augentur; quæ autem in Opinione, variantur, non agentur. Itaque si istæ Doctrinæ plane instar Plantæ à stirpibus suis reuulsæ non essent, sed vtero Naturæ adhærent, atque ab eâdem alerentur, id minimè euenturum fuisset, quod per annos bis mille iam fieri videmus (...)” (*O* Vol. XI, 118).

että ”totuutta kutsutaan oikeutetusti ajan tyttäreksi” (”rectè. enim Veritas, Temporis Filia Dicitur”). Totuus on alisteinen ajalle, sen naispuolinen lapsi. Ennen tätä lausetta Bacon on kutsunut aikaa kaikkien tekijöiden, tai alkuunpanijoiden, auktoriteetiksi. (O Vol. XI, 132, 133; S Vol. I, 191; S Vol. IV, 82.)<sup>225</sup> Le Dœuffin mukaan latinankielinen lause ”veritas filia temporis”, ”totuus on ajan tytär”, on ”ikonografia, jossa partainen vanha mies on isä, joka saattaa maailmaan [synnyttää] totuus-tyttären” (Le Dœuff 2003, 149).<sup>226</sup> Toisaalta tämä lause tuo mieleen Baconin tekstin *Temporis partus masculus* (S Vol. III, 521–539), jonka otsikko viittaa sekä lisääntymiskykyyn että tuottavuuteen (ks. myös McKnight 2006, 104).<sup>227</sup>

”Synnyttäjä-isä” tuo edelleen mieleen Platonin *Timaioksen*, jossa kerrotaan luoja jumalan, demiurgin maailmanluomisesta. Siinä isä, ”joka oli maailman siittänyt” ja havainnut ”sen liikkuvaksi ja eläväksi”, ”ryhtyi tekemään maailmankaikkeudesta samanlaista”. Se oli kuitenkin ”olemukseltaan ikuinen” ja isä ”päätti luoda ikuisuuden liikkuvan kuvan (...), sen mitä me olemme tottuneet nimittämään ajaksi” (*Timaios*, 37 d–e). Le Dœuffin edellä oleva tulkinta *Novum organumin* aforismista tulee *Instauratio magnassa* ja *Advancement of Learningissa* lähemmäksi sekä hänen esittämänsä ikonografiaa että Platonin *Timaiosta*. Ensinnäkin *Instauratio magnan* johdannossa Bacon sanoo, ettei ”ajan synnytyksistä eikä keskenmenoista ole julkista rekisteriä” (”itaque nec temporis partus nec abortus extant in fastis”) (O Vol. XI, 14, 15; S Vol. I, 127; S Vol. IV, 15.).<sup>228</sup> Synnytykset ja keskenmenot voivat viitata feminiiniseen aikaan, mutta *Advancement of Learningissa* Bacon puhuu selvästi isistä. Sen jälkimmäisessä osassa hän viittaa lauseella ”*Et patrum invalidi referent jejunia nati*” (”voimattomat jälkeläiset voivat toistaa isien niukkuutta”) Vergiliuksen teokseen *Georgica* (O Vol. IV, 58; S Vol. III, 325). Tässä Baconin kyseisen teoksen ensimmäisessä osassa on myös isä-vertaus. Bacon toteaa ”antiikista ja uutuudesta” puhuessaan, että ”ajan lapset tulivat luonnossaan ja pahantahtoisuudessaan isäänsä”. Isän nieltä lapsensa, ”yksi näistä pyrki nielemään

<sup>225</sup> ”(...) Authori autem authorum, atque adeò omnis auctoritatis, Tempori, ius suum denegare” (O Vol. XI, 132).

<sup>226</sup> Michael Silverthornen mukaan ”Bacon on oletettavasti nähnyt tekstin *Veritas temporis filia* (totuus on ajan tytär) kuningatar Maryn (1553–8) hopearahoissa”. Lause löytyy myös roomalaisen Aulus Gelliuksen teoksesta *Noctes Atticae*. (Silverthorne 2000, 69, alaviite 40.)

<sup>227</sup> McKnightin mukaan teoksen nimessä oleva ”maskuliininen syntymä” korostaa sekä lisääntymiskykyä että tuottavuutta. Hän liittää tämän saman ajatuksen *New Atlantiksen* perhejuhlaan. Hänen mukaansa siinä ”maskuliinisuus assosioituu tuottavuuteen” ja ”feminiinisyys hoivaamiseen”. (McKnight 2006, 104.)

<sup>228</sup> Lainaus editiosta S Vol. I, 127.

ja kukistamaan muut”. (*O* Vol. IV, 28; *S* Vol. III, 290.)<sup>229</sup> Tällä lauseella Bacon viittaa antiikin Kreikan mytologian kertomukseen Kronoksesta (”aika”), joka nielaisi lapsensa, koska pelkäsi ennustuksen mukaan näiden voittavan hänet (ks. esim. Kiernan 2000, 230 ja Vickers 2008, 598).<sup>230</sup>

Roomalaisessa mytologiassa Kronoksesta tuli Saturnus. *Advancement of Learningin* lauseet ajasta viittaavat juuri roomalaiseen mytologiaan. Bacon viittaa 100-luvulla eläneeseen Lucianiin,<sup>231</sup> joka ihmetteli ”miksi taivaan jumalat olivat synnyttäneet niin monia lapsia vanhaan aikaan, ja eivät yhtään hänen aikanaan”. Bacon kirjoittaa, että Lucianin mukaan ”heitä ehkä hillitsi”, se, että ”he tulivat seitsemänkymmenvuotiaiksi”. Tai kenties syynä oli ”Papia-laki, joka oli ”tehty vanhojen miesten avioliittoja vastaan.” (*O* Vol. IV, 29; *S* Vol. III, 291.)<sup>232</sup> Baconin aikana tällaista lakia ei enää ollut, mutta varhaisen uuden ajan avioliittoa koskivat monet säännöt, vaikka ne usein kulkivatkin sukupolvelta toiselle vain vakiintuneena käytäntönä. Tosin tuona aikana erilaiset opaskirjat avioliitosta ja sen solmimisesta olivat suosittuja. (Wrightson 1993, 79–84.)

### 6.3.2. Puoliso

Ennen kuin naisesta Baconin aikana saattoi säädyllyisesti tulla äiti, tuli hänen sitä ennen olla puoliso (Sim 2010, 13; Wrightson 1993, 85–86).<sup>233</sup> Tarkastelen sitä, mitä Bacon kirjoittaa naisesta vaimona tai puolisona. Kaikkein selvemmin Baconin ajattelu tästä asiasta näkyy hänen esseessään ”Of Marriage and Single Life” (*O* Vol.

---

<sup>229</sup> ”[I]t seemeth the children of time do take after the nature and malice of the father. For as he deveoureth his children, so one of them seeketh to devour and suppress the other (...)” (*S* Vol. III, 290).

<sup>230</sup> Kiernan puhuu kommentissaan Junosta, joka pakotti Kronoksen oksentamaan lapset mahastaan (Kiernan 2000, 230). Mytologian mukaan Zeus toimi niin.

<sup>231</sup> Vickersin mukaan kyseessä ei ollut Lucian, vaan Seneca (Vickers 2008, 598).

<sup>232</sup> ”Lucian maketh to Jupiter and other the heathen gods, of which he wondereth that they begot so many children in old time and begot none in his time, and asketh whether they were become septuagenary, or whether the law *Pappia*, made agains old men’s marriages, had restrained them” (*S* Vol. III, 291). ”Lex Papia Poppaca”, vuonna 9 jaa., kannusti nuoria avioliittoon ja samalla rankaisi selibaatista. Tämän lisäksi, seikka johon Bacon viittaa, se taivutteli vanhempia miehiä luopumaan avioliitoista nuorten tyttöjen kanssa. Ks. esim. Kiernan 2000, 230.

<sup>233</sup> Antonia Fraser tosin huomauttaa, ettei 1600-luvulla morsiamen neitsyyteen kiinnitetty paljoa huomiota. Yleensä todistajien läsnä ollessa suoritettuna kihlauksen katsottiin antavan oikeutuksen ”täydelliseen seksuaaliseen kanssakäymiseen.” (Fraser 2002, 48.) Toisaalta Ridleyyn mukaan Tudorien aikana avioliiton ulkopuolisiin suhteisiin liittyi kaksinaismoralismi. Tämä ajattelu säilyi aina 1900-luvulle saakka. Sen mukaisesti miehen avioliiton ulkopuoliset suhteet hyväksyttiin, naisen ei. (Ridley 2002, 296.)

XV, 24–26; S Vol. VI, 391–392). Baconin aluksi pohdittua naimisissa olevan miehen ja poikamiehen välisiä eroja, hän kirjoittaa esseensä lopussa vaimon erilaisista rooleista miehen eri elämänvaiheissa:

Vaimot ovat nuorten miesten rakastajattaria, keski-ikä kumppaneita, ja vanhojen miesten hoitajia (O Vol. XV, 26).<sup>234</sup>

1500-luvulla perheen tyttäret kasvatettiin vaimoiksi, koska sen nähtiin olevan Jumalan tahto. Ja kuten edellä olevasta Baconin toteamuksesta voi päätellä, miehet tarvitsivat vaimoja avukseen. Varsinkin 1600-luvulla vaimon tarve oli suurempi yläluokan miehillä, joilla oli maaomaisuutta ja/tai jotka olivat mukana liiketoiminnassa. (Fraser 2002, 49–50; Sim 2010, 14.) Vaimon, tai ylipäättään puolison, valinta oli tärkeää Baconin aikana. Baconille avioliitto oli ”kestävän järjestelyn” symboli ja yksi näkyvimmistä metaforista (Vickers 1996, 227). *Instauratio magnassa* Bacon esittää kaksi runsaasti erilaisia ja eritasoisia metaforia sisältävää avioliittokuvausta. Tarkastelen ensimmäisenä teoksen johdannossa olevaa avioliittokuvausta. Baconin mukaan hän on ”luonut todellisen ja laillisen avioliiton empiiristen ja rationaalisten taitojen välille”. Näiden kahden ”epämielilyttävä ja epäonninen ero ja toistaan erossa oleminen ovat hankaloittaneet ihmiselämää”. (O Vol. XI, 20, 21; S Vol. I, 131, IV, 19.)<sup>235</sup> Esimerkiksi Evelyn Fox Keller pitää selvänä, että tämän morsiusparin sulhasena on ”miehinen mieli” ja ”naisellinen luonto” tarkoittaisi morsianta (Keller, 1985, 95).<sup>236</sup> Vaikuttaa siltä, että hän yhdistää Baconin *Instauratio magnassa* esiintyvät kaksi erilaista avioliittometafora toisiinsa. Ne puhuvat kuitenkin aivan eri kieltä, mitä selvennän jatkossa. Tätä Keller ei näytä huomioivan, sillä muuten hänen tulkintaansa ei voi ymmärtää. Edellä olevassa avioliittometaforassa ei ole olemassa ”feminiinistä mieltä”, vaan Bacon puhuu sekä empiirisistä että rationaalisista taidoista. Yleisen dikotomisen mies/nainen –ajattelun mukaisesti rationaalisuus viittaisi mieheen, tai maskuliiniin, jolloin naiselle tai feminiiniselle jäisi empiirinen puoli.<sup>237</sup> Bacon kuitenkin kannattaa empiiristä ajattelua. Esimerkiksi *Advancement of Learningin* toisessa kirjassa, kuten edellä käy ilmi, hän arvostaa empiirisiä [tutkijoita] ja vanhoja naisia lääkärin

<sup>234</sup> ”Wives are young Men’s Mistresses; Companions for middle-Age; and old Men’s Nurses” (O Vol. XV, 26). Ks. myös S Vol. VI, 392.

<sup>235</sup> ”Atque hoc modo, inter Empiricam & Rationalem facultatem (quarum morosa & inauspicata diuortia, & repudia, omnia in humanâ familiâ turbauere) coniugium verum & legitimum, in perpetuum, nos firmasse existimamus” (O Vol. XI, 20).

<sup>236</sup> Koska Keller ei esitä mihin Baconin teokseen tai sen kohtaan/kohtiin hän viittaa, jää paljon lukijan pääteltäväksi.

<sup>237</sup> Tästä ajattelutavasta, ks. esim. Fraser 2002, 1–7.

ammattinharjoittamisessa. Lääkärit eivät menesty hänen mukaansa pelkästään opiskelemalla kirjoja, vaan heidän täytyy yhdistää lukemalla opittu tieto empiiristen taitojen kanssa. (*O* Vol. IV, 101; *S* Vol. III, 376.) Kun tämä Baconin näkemys asetetaan yhteen edellä olevan avioliittometaforan kanssa, on selvää, ettei kumpikaan morsiusparista ole selvästi feminiininen. Jos kuitenkin haluaa välttämättä nähdä empiirisen feminiinisenä, on se Baconille samanarvoinen kuin rationaalinen mieli. Sekä empiirinen että rationaalinen ovat vasta avioliitossa ”todellisia ja laillisia”. Ja tämän avioliiton on pannut toimeen Bacon itse.

Toinen *Instauratio magnan* avioliittometafora esiintyy luvussa, jota Bacon kutsuu suunnitelmaksi. Paitsi elävien ja lukuisten metaforien vuoksi se ansaitsee tulla huomioiduksi myös sekä sen kauneuden että monitahoisen tulkinnallisuuden takia ja siksi esitän sen tässä lähes kokonaan. (*O* Vol. XI, 34–37; *S* Vol. I, 139–140.)

Selventääksemme asioiden luonnon ja mielen luonnon välistä suhdetta, olemme kalustaneet ja koristelleet morsiushuoneen, jumalallisen hyvyden avustamana, Mielen ja Universumin avioliitolle. Häähymnissä toivomme, että tämä liitto auttaa ihmisiä (...) (*S* Vol. I, 139–140).<sup>238</sup>

Esimerkiksi Kellerin ja Charles Whitneyin mukaan tässä metaforassa mieli on sulhanen ja universumi morsian (Keller 1985, 95; Whitney 1986, 199). Whitney katsoo Baconin avioliittometaforien vihjaavan ”feminiinisen esineellistämisestä”, mutta samalla ne viittaavat ”jonkin löytämiseen tai lupaukseen [jonkin] toteutumisesta” (Whitney 1986, 200). Keller yhdistää, kuten edellä kerron, kaksi *Instauratio magnan* avioliittometaforaa toisiinsa. Siten hän esittää myös tässä avioliittometaforassa olevan kyse ”laillisesta” avioliitosta. ”Laillisen” (”lawful”) lisäksi hän käyttä termiä ”siveä” (”chastity”). Tämä metafora kertoo hänen mukaansa näin ”vallasta ja hallinnasta”. Siten metafora kertoisi näin tulkittuna avioliitosta, jossa ”siveys sitoo seksuaalisen liiton” ja laillisuus pitää sen ”turvallisesti kontrollin alaisena”. Kellerin tulkinnan mukaan Bacon käyttää tieteen metaforissaan hallintaa tai alistamista, jotka ovat patriarkaatin keinoja. (Keller 1985, 95.)<sup>239</sup>

Oma tulkintani tämän hääkuvauksen sukupuolisista rooleista on täysin päinvastainen. Näkemykseni jakaa Le Dœuff (Le Dœuff 2003, 148). Minua ja Le

<sup>238</sup> “His vero explicatis, ac postquam demum patuerit quid rerum natura, quid mentis natura ferat, existimamus nos thalamum Mentis et Universi, pronuba divina bonitate, stravisse et ornasse. Epithalamii autem votum sit, ut ex eo connubio auxilia humana (...)” (*S* Vol. I, 139–140.) Ks. myös *S* Vol. IV, 27 ja *O* Vol. XI, 34–37.

<sup>239</sup> Huom! Edellisessä metaforassa Bacon käyttää termejä ”todellinen” ja ”laillinen” (*O* Vol. XI, 20; *S* Vol. I, 131; Vol. IV, 19).

Dœuffia yhdistää katseen kääntäminen kieleen, jota Bacon käyttää. Latinan mieltä tarkoittava sana *mens* (gen. *mentis*) on kieliopiltaan feminiini ja *universum* maskuliini.<sup>240</sup> Näin ollen mieli on tässä morsiusparissa morsian ja universumi sulhanen. Tämä tarkoittaa Baconin yhdistävän tässä kuvauksessa mielen feminiinisyyteen ja universumin maskuliinisuuteen. Bacon puhuu feminiinisestä mielestä tietystä syystä. Edellä oleva häämetafora lopettaa kappaleen, jossa Bacon kertoo kuinka mielen idoleista, tai illuusioista, voi päästä eroon.<sup>241</sup> Edellisessä kappaleessa Bacon tekee selväksi, ettei ihmismieli ensinnäkään ole välttämättä luonnostaan rationaalinen. Mielen illuusioidot voivat olla myös ulkopuolisen toiminnan kautta tulleita. Sellaisia ovat Baconin mukaan esimerkiksi väärät opit ja joidenkin filosofien ”kieroutuneet säännöt todisteista”. Nämä ulkopuolisen toiminnan aiheuttamat mielen illuusioidot voi hänen mukaansa ”eliminoida” ja se tapahtuu oikeanlaisen opetuksen keinoin. Ennen häämetaforaansa hän esittää että, tämä opetus, ”joka puhdistaa mielen”, sisältää filosofian kumoamisen, todisteiden kumoamisen ja luonnollisen ihmisjärjen kumoamisen”. (*O* Vol. XI, 34, 35; *S* Vol. I 139; Vol. IV, 27)<sup>242</sup> Nämä Baconin lauseet eivät puolusta biologisen maskuliinin (miehen) mieltä. Ne eivät myöskään puhu biologisen feminiinin (naisen) mielestä. On totta, että feminiinisyyttä esiintyy kyseisissä kuvauksissa luonnossa, mutta ei meitä ympäröivässä luonnossa, tai universumissa, kuten Whitney esittää. Feminiinisyyttä on ihmismielestä.<sup>243</sup> Maskuliinisuus taas on ihmistä ympäröivässä universumissa, jota voisimme kutsua myös luonnoksi. Juuri maskuliinisesta universumista ihmismielen tulisi saada apu voittaa itsessään oleva feminiinisyyttä (*O* Vol. XI, 36, 37; *S* Vol. I, 140; Vol. IV, 27). Tarkastellessani edellä Baconin suhdetta mikro- ja makrokosmoksiin, kävi ilmi että Bacon näkee kosmoksen, universumin, maskuliinisena.

<sup>240</sup> Baconin käyttämistä latinankielisistä sanoista ks. esim. *Latinalais-suomalainen sanakirja*. Le Dœuff sanoo *universumin* olevan kieliopiltaan maskuliini, ja tästä ko. kohdasta, että ”allegorinen-kieliopillinen seksualisointi tiedon napojen välillä ei ole mitään vähempää kuin tarkka” (Le Dœuff, 2003, 148).

<sup>241</sup> En mene syvemmin Baconin oppiin *idoleista* (lat. *idola*), mutta on syytä esitellä ne lyhyesti. Idoleillaan Bacon tarkoittaa mielen illusioita (Silverthorne 2000, 40). Bacon kirjoittaa idoleista kaikkein selvimmin *Novum organumin* ensimmäisen kirjan aforismeissa, alkaen aforismista XXXIX. Nämä mielen idolit ovat hänen mukaansa ”heimon idolit” (*Idola Tribûs*), ”luolan idolit” (*Idola Specûs*), ”torin idolit” (*Idola Fori*) ja ”teatterin idolit” (*Idola Theatri*). (*O* Vol. XI, 78–83; *S* Vol. I, 163–165; Vol. IV, 53–55.)

<sup>242</sup> ”Idola autem, à quibus occupatur Mens, vel Adscititia sunt, vel Innata. Adscititia verò immigrarunt in mentes hominum, vel ex Philosophorum placitis & sectis, vel ex peruersis legibus demonstrationum. [– –] Atque priora illa duo Idolarum genera aegrè, postrema verò hæc nullo modo euelli possunt. [– –] Itaque Doctrina ista de expurgatione Intellectus, vt ipse ad veritatem habilis sit, tribus redargutionibus absoluitur: Redargutione Philosopharum, Redargutione Demonstrationum, & Redargutione Rationis humanæ natiuæ.” (*O* Vol. XI, 34.) Ks. myös *O* Vol. XI, 35; *S* Vol. I, 139; Vol. IV, 27.

<sup>243</sup> Ks. myös Le Dœuff 2003, 151–152.

Palaan vielä Whitneyn tulkintaan. Hän yhdistää edellä olevan mielen ja universumin hääkuvauksen Vanhan testamentin häälauluun, Laulujen lauluun, ”Salomon lauluun”. Lisäksi hän tulkitsee metaforassa mainitun jumalallisuuden maskuliiniseksi. Hänen mukaansa kyseessä on ”allegoria, jossa miespuolinen jumaluus on avioitumassa palvojiensa seurakunnan kanssa” ja häälaulu taas on ”reformatiivinen tausta Baconin ideaalille lunastavasta älyllisestä avioliitosta”. (Whitney 1986, 199–200.) Hänen huomionsa Laulujen laulusta on kiinnostava, ja on todennäköistä, että Bacon viittaa juuri tähän Vanhan testamentin kirjoitukseen ”häähymnillä”. Toisaalta on syytä kiinnittää enemmän huomiota Baconin käyttämään kieleen. Latinaksi kirjoittaessaan Bacon käyttää feminiinistä termiä *pronuba*, joka tarkoittaa joko morsianta morsiushuoneeseen saattavaa kypsässä iässä olevaa naista, tai feminiinisiä jumaluuksia johtamassa roomalaisia häitä. *Pronuba*-termiä seuraa adjektiivi ”jumalallinen”, *divina*, joka on feminiinisessä muodossa.<sup>244</sup> Näyttää siltä, että Bacon viittaa enemmänkin roomalaiseen avioliittokäytäntöön kuin raamatulliseen, sillä metaforassa feminiininen ja jumalallinen hyvyys toimii mielen ja universumin avioliiton apuna. Joka tapauksessa erona edellä olevaan metaforaan on se, että kun Bacon itse on itse panemassa täytäntöön avioliittoa empiiristen ja rationaalisten taitojen välille, on tässä jälkimmäisessä kyseessä jonkin jumalallisuuden avustama avioliitto.<sup>245</sup> Kaikki tässä häätilaisuudessa on ollut myös jo valmiina: ”olemme kalustaneet ja koristelleet morsiushuoneen”, vain odottomassa jumalallisuuden saapumista.

Edellä olevan jälkeen on kiinnostavaa katsoa Baconin suhtautumista romanttiseen rakkauteen.<sup>246</sup> Esseesään ”Of Love”, hän sanoo ”näyttämön olevan suuremmassa kiitollisuudenvelassa rakkaudelle kuin miehen elämä” (”[t]he stage is more beholding to *Love*, then the *Life of Man*”). Rakkaus kuuluu näyttämölle, olipa kyseessä komedia tai tragedia, ”mutta elämässä se saa aikaan paljon vahinkoa”, ollen ”joskus seireeni, joskus kuin fuurio [raivotar]” (*O* Vol. XV, 31; *S* Vol. VI, 397.)<sup>247</sup> Tässä lyhyessä lauseessa Bacon kuvaa rakkautta hyvin värikkäin feminiinisin termein. Rakkaus voi ensinnäkin olla kuin seireeni, olento, joka on puoliksi nainen ja puoliksi lintu. Kreikkalaisen mytologian mukaan seireenien laulu

<sup>244</sup> Latinankielisistä termeistä ja kieliopista, ks. esim. *Oxford Latin Dictionary*.

<sup>245</sup> Minerin mukaan Baconille tämä avioliitto tarvitsee toteutuakseen ”avukseen ihmisen oveluutta”. Hänen mukaansa Baconin ajatus olisi, että ”nämä kaksi [ihmismieli ja universumi] eivät tule yhteen spontaanisti.” (Miner 2004, 40.)

<sup>246</sup> Romanttisen rakkauden käsitteestä ks. esim. Korsisaari 2006, 23–24.

<sup>247</sup> ”For as to the Stage, *Love* is ever matter of Comedies, and now and then of Tragedies: But in Life, it doth much mischief: Sometimes like a *Syren*; Sometimes like a *Fury*” (*O* Vol. XV, 31).

johdatti merimiehet tuhoon. Toisinaan rakkaus voi Baconin mukaan muistuttaa fuurioita. Myös nämä raivottaret, verikoston kostottaret (kreikkalaisessa mytologiassa erinykset), ovat puoliksi naisia ja puoliksi siivekkäitä olioita, joilla on käärmeitä hiuksissaan.<sup>248</sup> Romanttinen rakkaus ei näiden metaforien mukaan näyttäydy Baconille kovinkaan kauniina, mutta ennen kaikkea se näyttäytyy uhkana maskuliinia kohtaan. Sillä siihen esseen jatko viittaa kaikin tavoin. Sen jälkeen, kun hän on verrannut rakkautta seireeneihin ja raivottariin, Bacon jatkaa:

Saatatte havaita, että kaikkien suurten ja varteenotettavien henkilöiden joukossa (joista on säilynyt muistikuva, olivatpa nämä muinaisia tai viimeaikaisia), ei ole yhtäkään joka olisi tempautunut rakkauden hulluuden asteeseen: mikä osoittaa, että suuret miehet ja suuret toimet pysyvät erossa tästä häilyvästä intohimosta (*O* Vol. XV, 31–32).<sup>249</sup>

Mutta rakkaus voi löytää sisäänpääsyn paitsi avoimeen myös hyvin linnoitettuun sydämeen ("a heart well fortified"), jos vartiointi ei ole hyvää ("if watch be not well kept"), Bacon sanoo. Hän viittaa seuraavaksi Epikuroksen "ala-arvoiseen" ("poor") lauseeseen, "*Satis magnum Alter Alteri Theatrum sumus*" ("Jokaisessa meissä on tarpeeksi yleisöä toisillemme") ja jatkaa: "ikään kuin miehen, joka on tehty mietiskelemään taivasta ja kaikkia jaloja päämääriä, ei pitäisi tehdä muuta kuin polvistua pienen epäjumalan edessä, tehden itsestään alamaisen". Jos eläimet ovat "suunsa orjia", on mies "silmiensä orja". Silmät olivat kuitenkin annettu miehelle "korkeampia tarkoituksia varten", Bacon toteaa. (*O* Vol. XV, 32; *S* Vol. VI, 397)<sup>250</sup> Täysin päinvastainen lause rakkaudesta ja silmistä esiintyy Baconin kirjoituksen *Tribute; or, giving that which is due* (n. 1591–1592) luvussa "The praise of Loue [Love]", jossa hän sanoo sen lopulla, että "(...) lopettaaksemme siihen, mistä rakkaus alkaa, kuka ei huomaisi silmän olevan kaikkein tehokkain aisti?" ("(...) to leaue where loue beginneth: who discerneth not that the eye is the most affectinge sence?") (*O* Vol. I, 260).<sup>251</sup>

<sup>248</sup> Kreikkalaisen mytologian selvennyksestä, ks. esim. Vickers 2008, 728.

<sup>249</sup> "You may observe, that amongst all the great and worthy Persons, (whereof the memory remaineth, either Ancient or Recent) there is not One, that hath beene transported, to the mad degree of *Love*: which shewes, that great Spirits, and great Businesse, doe keepe out this weake Passion" (*O* Vol. XV, 31–32). Ks. myös *S* Vol. VI, 397. Zagorinin mukaan Baconilla "ei ole mitään hyvää sanottavaa tästä inhimillisestä perustunteesta, jota [tämä] pitää pääosin irrationaalisena tunteena (...)" (Zagorin 1998, 145).

<sup>250</sup> "As if Man, made for the contemplation of Heaven, and all Noble Objects, should doe nothing, but kneele before a little Idoll, and make himselfe subject, though not of the Mouth (as Beasts are) yet of the Eye; which was given him for higher Purposes" (*O* Vol. XV, 32). Ks. *S* Vol. VI, 397.

<sup>251</sup> "Tribuit, or giuinge that which is due" koostuu neljästä puheesta, jotka ovat: ylistys "mielenlujuudelle" ("fortitude"), ylistys "rakkaudelle" ("love"), ylistys "tiedolle" ("knowledge") ja ylistys "hallitsijalle" ("his Soueraigne") (*O* Vol. I, 247–287). "Tribuitia" ei julkaistu



Nuorena ja vanhana miehenä kirjoitetut mietteet romanttisesta rakkaudesta poikkeavat toisistaan melko paljon, mutta yhteistä niille on kontemplatiivisuus. ”(...) [J]os rakkaus saa aikaan suloisimman mietiskelyn hänelle, joka mieli tietää” (if loue effecteth the sweetest Contemplacion to him to that desireth to know”), ei Baconin mukaan tule ihmetellä jos se sytyttää sielun (”lett vs not marvaile (...) mightily inflame the soule”) (*O* Vol. I, 261). Edellä olen käsitellyt melko paljon Baconin edellä mainitsemia ”korkeampia tarkoituksia”, kuten myös kontemplaatiota, joten en syvenny näihin seikkoihin tässä enempää. Sen sijaan haluan tarkastella sitä, miten Baconin metaforat romanttisesta rakkaudesta asettuvat hänen oman aikansa sukupuolikäsityksiin, ja ennen kaikkea maskuliinin vaatimuksiin.

Maskuliinisuuden ihanteisiin kuuluu ideaalisuus. Varhaisen uuden ajan ”sanonnoissa ja käytösoppaissa” puhutaan siitä, ”minkälainen mies voisi olla”, ei siitä ”mitä hän on”. Bruce R. Smithin mukaan muun muassa Henry Peachamin *The Complete Gentleman* (1622) ja Richard Brathwaitin *The English Gentleman* (1630) olivat teoksia, joissa tällaista ideaalisuutta esitettiin. Smith siteeraa Brathwaitia, joka kertoo esimerkiksi maltillisuuden, itsehillinnän, nöyryyden, täydellisyyden ja hyveellisyyden [siveyden] olevan herrasmiehen ominaisuuksia. (B. R. Smith 2000, 59–60; 63.) Baconin edellä mainitsemat ”suuret mielet”, tai ”suuret ja varteenotettavat henkilöt”, jotka on ”tehty mietiskelemään taivasta ja kaikkia jaloja päämääriä”, muistuttavat Smithin kertoman Brathwaitin teoksen mukaisia ideaalin maskuliinisuuden omaavia herrasmiehiä. Herrasmiehillä tulisi olla itsehillintää ja maltillisuutta sekä täydellisyyttä yhdistettynä hyveelliseen käytökseen. Bacon lisääkin esseessään ”Of Love” muun muassa, että ”(...) miesten pitäisi varoa tätä intohimoa [romanttista rakkautta], joka ei kadota pelkästään muita asioita, vaan myös itsensä”. Esittämiensä esimerkkien jälkeen, Bacon toteaa tämän ”intohimon tulvivan” juuri ”heikkouden aikoina” joita ovat sekä ”suuri menestys” että ”suuri vastoinikäyminen”. Nämä molemmat ”sytyttävät rakkauden ja tekevät siitä palavampaa, ja siksi se osoittautuu hulluuden lapseksi”. (*O* Vol. XV, 32; *S* Vol. VI,

---

Baconin elinaikana, eikä William Rawley ottanut sitä mukaan niihin kirjoituksiin, jotka hän julkaisi postuumisti. ”Tribuitin” neljä puhetta ovat tulleet julkisuuteen asteittain. Bacon on kirjoittanut ne todennäköisesti vuosien 1591 ja 1592 välisenä aikana. On mahdollista, että ”ylistykset” ovat tarkoitettu kuningatar Elisabetin valtaannousun kunniaksi, mutta mitään todisteita ei ole, että niitä olisi koskaan julkisesti esitetty. Ks. Stewart & Knight 2012, 235–241. Speddingin editiosta, Vol. VIII löytyvät Tribuitista vain kirjoitukset ”ylistys tiedolle” (”Mr. Bacon in Praise of Knowledge”) ja ”ylistys hallitsijalle” (Mr. Bacon’s Discourse in Praise of his Sovereign”), *S* Vol. VIII [*LL* Vol. I], 119–143. Huom! Bacon on käyttänyt kirjoituksensa ”Ylistys hallitsijalle” otsikossa pronominia ”his”, joka viittaa maskuliiniin, vaikka kyseessä oli kuningatar. Itse tekstissä hän käyttää kuitenkin pronomiinia ”she”.

398.)<sup>252</sup> Jos romanttinen rakkaus on ”hulluuden lapsi”, onko myös Baconin tarkoittama ”hulluus” feminiininen piirre? Jos olisi pelkästään niin, Bacon ei ehkä käyttäisi mieheen viittaavaa pronominia sanoessaan ”This Passion, hath his Flouds [Floods] (...)” (O XV, 32; S VI, 398).

Ehkä romanttinen rakkaus on intohimo, joka näyttäytyy Baconille sekä feminiinisenä (vrt. esseen alun nais-metaforat ja ”Tribute” –kirjoituksen ”rakkauden ylistyksen” ”her”-pronomini) että maskuliinisenä (esseen ”his”-pronomini). Toisaalta se, että rakkaus suuntautuu juuri maskuliiniin, tulee esiin esimerkiksi esseen lopulla, Baconin ihmetellessä sitä, miksi sotilaat (”martial men”) ovat helppoja kohteita rakkaudelle. Bacon katsoo sen johtuvan samasta syystä kuin sen, miksi nämä ovat persoja viinille: ”vaara vaatii maksunsa usein nautinnoissa” (”for *Perils* commonly aske, to be paid in *Pleasures*”). (O XV, 33; S VI, 398.) Sekä essee että kirjoitus ”rakkauden ylistyksestä” ja niissä käytetyt kielelliset valinnat, voivat heijastaa paitsi maskuliinisuutta myös käsitystä yhdestä sukupuolesta. Joka tapauksessa Bacon katsoo sekä esseessään että ”rakkauden ylistyksessään” romanttista rakkautta sosiaalisen miehen ideaalin kautta, eli sitä miten tämä intohimo, tai tunne, vaikuttaa maskuliiniin.

Nykyaikana olemme tottuneet yhdistämään romanttisen rakkauden ja avioliiton. Baconille, ja suurimmalle osalle hänen aikalaisiaan, avioliitossa on kyse omaisuudesta, ja varsinkin yläluokkaisten keskuudessa, tiettyjen sukujen yhdistämisestä toisiinsa.<sup>253</sup> Tällaisesta käytännöllisestä suhtautumisesta huolimatta myös Baconille puolison valinnassa näyttää olevan kyse lisäksi ulkoisesta olemuksesta, mikä tulee esiin *New Atlantiksessa*. Siinä Joabin kertoo aviopuolisoiden valinnasta Bensalemissa. Avioon aikovan parin pitää tuntea toisensa vähintään kuukausi ennen kuin voivat avioitua tai kihlautua. Tulevan puolison jokin ruumiillinen vamma tai virhe voi olla riski avioliitolle, siksi se olisi hyvä tietää ennen elinikäiseen liittoon sitoutumista. Joabin kertoo saarelaisten tiedossa olevan eurooppalaisen kirjailijan kuvitteellisen valtion [Moren *Utopia*], jossa pariskunta saa nähdä toisensa alasti ennen kihlausta. Bensalemilaisten mielestä olisi ”suuri loukkaus” tulla hylätyksi tällaisen tapahtuman jälkeen, siksi he ovat järjestäneet asian toisin. Jokaisen kaupungin lähellä on Aadamin ja Eevan altaita (”Adam and Eve’s

<sup>252</sup> ”This Passion hath *his* Flouds [Floods], in the very times of Weaknesse; which are, great *Prosperitie*; and great *Adversitie*; though this latter hath beene lesse observed. Both which times kindle *Love*, and make it more fervent, and therefore shew it to be the childe of Folly” (O Vol. XV, 32–33). Muut kursiivit ko. edition tekstissä, mutta termin ”his” kursiivit minun lisäämäni.

<sup>253</sup> Ks. edellä luvut ”4.3. Francis Baconin elämä ja eliitin yhteiskunnalliset käytänteet ” ja ”6.3.1. Perhe”.

pools”), joissa avioliittoa harkitsevan miehen miespuolinen ja naisen naispuolinen yksi ystävä voi nähdä tämän kihlatun kylvyssä. Tulevat puoliset kylpevät toisen osapuolen ystävien katseen alla. (*S Vol. III*, 153–154.)<sup>254</sup>

Koko kuvaus *New Atlantiksen* saaren avioliittokäytänteistä on Baconin kaikista metaforaverkostoista kenties kiinnostavin. Myös morsiamen naispuolinen ystävä saa arvioida tulevan sulhasen fyysisen terveyden, tai ulkoisen olemuksen, (sellaisena kuin se näyttäytyy kylpytilanteessa). Kyseessä ei siis ole vain maskuliininen oikeus tarkastaa tulevan vaimon sopivuus. Tämä ajatus on selvässä ristiriidassa *New Atlantiksen* muutoin patriarkaalisen ja hierarkkisen tyylin kanssa. Toisaalta kuvaus vaikuttaa helposti painoarvoltaan vähäiseltä koko teoksen kannalta, mitä se ei kuitenkaan ole. Joabin mainitsee sen lyhyesti ja sen jälkeen kertomuksessa siirrytään Salomonin talon isän tulevaan vierailuun, ensin sen odotukseen ja sen jälkeen varsinaisen vierailun kuvaamiseen (*S Vol. III*, 155). ”Aadamin ja Eevan altaisiin” ja puolison valintaan ei palata enää.

On hämmästyttävää, että juuri White – joka painottaa teoksen poliittisuutta – analysoi *New Atlantiksen* ”Aadamin ja Eevan altaita”. Myös hänen tulkintansa on hämmästyttävä. Aadam ja Eeva tuovat ensimmäisenä mieleen Vanhan testamentin ja kristinuskon. Sen sijaan White puhuu politiikasta, poliittisesta tieteestä ja sellaisista käsitteistä kuin kansalaisvelvollisuus ja kansalaistoveruus. Hänen mukaansa *New Atlantiksen* ”Aadamin ja Eevan altaat” yhdistyvät Baconin tulkintaan antiikin tarinan Aktaionista *De sapientia veterumissa* (*The Wisdom of Ancients*). Tarinassa Aktaion näkee metsästyksenjumalatar Dianan (Artemis) kylpevän alasti. Whitelle Bensalem ”maailman neitsyenä”, on ”Diana (Artemis), joka lapsettomana jumalattarena valvoo synnytyksiä”. (White 1968, 187.) Baconille itselleen Aktaionin tarina on esimerkki ”utelaisuudesta ja epäterveestä halusta”. Aktaion näki Dianan alastomana ”yllättäen ja sattumalta”, minkä seurauksena jumalatar muutti hänet ”uroshirveksi”, joka joutui ”pelkäämään omia koiriaan”. (*S Vol. VI*, 645, 719.)<sup>255</sup>

”Ystävä”, joka *New Atlantiksessa* näkee ”kosijan kylpevän alasti, täytyy voittaa häpeän tunteensa ja nähdä heidät sellaisina kuin nämä [Aadam ja Eeva] olivat

---

<sup>254</sup> Vastaavia puolison valintoja kuvataan esimerkiksi Moren *Utopiassa* (johon Joabin viittaa sanoessaan lukeneensa kirjan, jossa tulevat puoliset saavat nähdä toisensa alasti ennen avioliiton solmimista), Platonin teoksessa *Lait* (6.771e–772a) ja Vickersin mukaan myös Plutarkoksen teoksessa *Lycurguksen elämä* (ks. Vickers 2008, 796). Moren *Utopian* Gutenbergin eKirjassa (joka on lähteeni) ei ole sivunumeroita, mutta ko. kohta löytyy otsikon, ”Of their slaves, and of their marriages”, alta.

<sup>255</sup> ”CURIOSITAS humana in secretis rimandis, et eorum notitia appetitu male sano concupiscenda et prensanda (...) Actæon cum Dianam imprudens et casu sine veste vidisset, in cervum versus, a canibus quos alebat (...)” (*S Vol. VI*, 645.) Englanninkielinen käännös: *S Vol. VI*, 719.

ennen lankeemusta”, White sanoo ja jatkaa, että ”muutoin tällä mielikuvalla Aadamista ja Eevasta ei ole mieltä”. Whiten tulkinnan mukaan ”kosijan ystävän”<sup>256</sup> ”on oltava luonnonfilosofi, tai sellainen henkilö, ”jolla on jotain tietoa luonnonfilosofiasta”. Tulkinnassaan White yhdistää mielen alastomuuden Aadamin ja Eevan vartaloiden alastomuuteen, jotka ovat molemmat yhtä viattomia. Hänen mukaansa Baconin utopiassa ”kansalainen ei läpäise häpeällisiä asioita”. Vaikka lankeemus jäisikin, jää samalla ”varmasti myös jotain kainoutta”. Tulkinnassaan White sivuaa ”Aadamin ja Eevan altaiden” uskonnollista tulkintaa puhumalla lankeemuksesta, mutta jatkaa ikään kuin se olisi sekulaari tapahtuma ja siten sivuuttaa metaforan mahdollisen ja todennäköisen uskonnollisen merkityksen.

Stephensin tulkinta on paljon kiinnostavampi kuin Whiten edellä. Kuten edellä olen kertonut, hänen mukaansa Bacon käyttää Joabinin hahmoa ”välineenä yhdistää oppinsa ”avioliitosta, siveydestä ja uskonnollisesta suvaitsevaisuudesta (Stephens 1975, 166). Stephens sanoo myös ”Aadamin ja Eevan altaiden käytännön” yhdistyvän Joabinin kertomana luontevasti Aadamin ja Eevan edustamaan paratiisiin. (Stephens 1975, 169). Tähän tulkintaan yhdistyisi luontevasti Joabin-nimen etymologinen merkitys, Jahve, tai Jumala. Samoin tähän tulkintaan voisi hyvin liittää myös perhejuhlan äidin parvekkeen värien symboliset merkitykset. Kaikki nämä metaforat viittaavat paratiisiin.

### 6.3.3. Kurtisaanit ja maskuliininen rakkaus yhteismitallisina

*New Atlantiksessa* mainitaan myös kurtisaanit Bensalemin avioliittokäytännöistä kerrottaessa. Joabinin mukaan Bensalemissa ei ole ”irstaita taloja, ei kurtisaaneja, eikä mitään sen kaltaista”. Hän ottaa vertailukohteeksi Euroopan, jossa tietää kaikkia edellä mainittuja asioita olevan. Eurooppalaiset ovat bensalemilaisten mukaan sivuuttaneet avioliiton tarkoituksen. Euroopassa näytetään solmittavan avioliitto joko ”laittoman palavan halun parannuskeinona” tai toisaalta juuri tämä ”luonnollinen palava halu” toimii avioliiton ”kannustimena”. Toisaalta, Joabin huomauttaa, jos eurooppalaisilla miehillä on ”miellyttävämpi lääke” tähän ”turmeltuneeseen haluun”, on avioliitto lähes ”manattu ulos”. Siten

---

<sup>256</sup> Huom! Kyse ei ole vain kosijan ystävästä, jolla White viitanee mieheen, vaan tämä käytäntö kuului Bensalemissa myös morsiamen ystäville, ks. *S Vol. III*, 154.

eurooppalaisten joukossa on ”paljon” naimattomia miehiä, jotka ”mieluummin valitsevat ”irstaan ja epäpuhtaan naimattoman elämän”. Ja ne, jotka avioituvat, tekevät sen myöhään, siinä vaiheessa kun ”kukoistus ja voima” ovat ohi. Silloinkin on avioliitto vain ”kauppa”, eikä ”luotettava ensimmäisenä perustettu liitto”. Eurooppalaiset miehet eivät Joabinin mukaan kunnioitakaan avioliittoaan, vaan ”pysyvät uhmakkaina sitä vastaan”. ”Irstaat paikat” ja ”kurtisaaneihin turvautuminen” koskevat niin avioituneita kuin aviottomia eurooppalaisia miehiä. (S Vol. III, 152–153.)<sup>257</sup>

Sekä McKnight että White kiinnittävät huomiota Joabinin puheeseen Bensalemin ja Euroopan avioliittojen eroavaisuuksista. Whiten mukaan juutalaisen Joabinin nimissä Bacon toisaalta tuomitsee ”palavan halun laillistamisen”, toisaalta taas avioliiton solmimisen käytännön ratkaisuna.<sup>258</sup> (White 1968, 179.) McKnight tulkitsee kyseistä kohtaa siten, että verratessaan Bensalemin ja Euroopan avioliittoja toisiinsa, Joabin toteaa eurooppalaisten elävän intohimojensa tai tunteidensa mukaan, jolloin ”neitsyet ovat pilattu ja avioliitot tuhattu”. Siksi Eurooppa on tämän mukaan sekä epäjärjestyksen tilassa että tuottamaton. (McKnight 2006, 169, alaviite 27.)

Eurooppalaisten irstailun voi yhdistää Ilmestyskirjan (Johanneksen ilmestys) Babylonian tuhon kohdalla kerrottaviin babylonialaisten irstaisiin tapoihin. Tässä Uuden testamentin kirjan kyseisessä kohdassa sanotaan Babylonian olevan ”pahojen henkien”, ”saastaisten henkien” sekä ”kaikkien saastaisten ja inhottavien lintujen pesäpaikka”. Siellä ”kaikki kansat” ovat juoneet ”sen porton viiniä, vihan viiniä”, ja tämän porton kanssa ”kaikki maailman kuninkaat ovat irstailleet”. Lisäksi kyseisen

---

<sup>257</sup> ” Know therefore, that with them there are no stews, no dissolute houses, no courtesans, nor any thing of that kind. Nay they wonder (with detestation) at you in Europe, which permit such things. They say ye have put marriage out of office: for marriage is ordained a remedy for unlawful concupiscence: and natural concupiscence seemeth as a spur to marriage. But when men have at hand a remedy more agreeable to their corrupt will, marriage is almost expelled. And therefore there are with you seen infinite men that marry not, but chuse rather a libertine or impure single life, than to be yoked in marriage; and many that do marry, marry late, when the prime and strength of their years are past. And when they do marry, what is marriage to them but very bargain; wherein in sought alliance, or portion, or reputation, with some desire (almost indifferent) of issue; and not faithful nuptial union of man and wife, that was first instituted. [— —] [T]hey remain still as a very affront to marriage. The haunting of those dissolute places, or resort to courtesans, are no more punished in married men than in bachelors.” (S Vol. III, 152–153.) Wrightsonin mukaan englantilaisten kaupunkien bordelleissa, aikavälillä 1580–1680, riitti asiakkaita. Vaikka aviorikos, tai haureus, oli laitonta, välttyivät yläluokkaiset miehet yleensä rangaistuksilta. (Wrightson 1993, 99.)

<sup>258</sup> White huomauttaa osuvasti, että avioliittokäytäntöihin liittyvä keskustelu *New Atlantiksessa* on lähes ainoa keskustelu ylipäätään Baconin teoksista, jossa tämä ottaa kantaa oman aikansa Eurooppaan. Esimerkiksi varhaisen uuden ajan Euroopassa prostituutio oli yleistä, mutta puuttui kokonaan Baconin luomasta Bensalemista. (White 1968, 179.)

porton elämäntyylistä ovat ”kaikki maailman kauppamiehet” rikastuneet. (Ilm. 18:2–3.)<sup>259</sup>

Verratessaan eurooppalaisten ja bensalemilaisten seksuaalisia käytäntöjä toisiinsa Joabin toteaa edelleen, etteivät bensalemilaiset hänen mukaansa harrasta ”maskuliinista rakkautta”, kuten eurooppalaiset, vaan sen sijaan heidän [miesten välinen] ystävyytensä on maailman ”uskollisinta ja pysyvintä” (S Vol. III, 153). Bacon yhdistää teoksensa tässä kohdassa kurtisaanit, ”maskuliinisen rakkauden”, jolla tarkoittaa sodomiaa, sekä miesten välisen ystävyuden. Guilloryn mukaan, lisäämällä ”maskuliinisen rakkauden” samaan virkkeeseen miesten välisen ystävyuden kanssa, Bacon näyttää vähentävän sodomian ”kaunisteleमतonta paloa”. Hän sanoo Baconin itse eläneen ”poikamiesmäisesti, pois vaimonsa vuoteesta”, ja tämän ”sodomistisesta käytöksestä liikkuneen huhuja”. (Guillory 2006, 71.)<sup>260</sup> Syy, miksi Bacon yhdistää kurtisaanit, miesten välisen ystävyuden ja maskuliinisen rakkauden voi olla kuitenkin aivan toinen kuin Guilloryn esittämä, eikä sitä tarvitse etsiä Baconin henkilökohtaisesta elämästä. Baconin sanoessa *Advancement of Learning*issa, ettei tiedon tulisi olla ”kuin kurtisaani, vain nautinnon ja turhamaisuuden takia, eikä ”kuin orjatar”, joka on hankittu ”isäntänsä” käyttöön, vaan ”kuin puoliso, synnyttämistä, hedelmää ja lohtua varten”, on painotus hedelmällisyydessä ja tuottavuudessa. (O Vol. IV, 32; S Vol. III, 295.)<sup>261</sup> Ensinnäkin sekä kurtisaani että maskuliinisen (homoeroottisen) rakkauden edustaja tarjoavat kenties nautintoa ja mielihyvää, kuten Bacon huomauttaa esimerkiksi edellä *Advancement of Learning*issa kurtisaanista, mutta näistä suhteista ei synny mitään, ne eivät ole hedelmällisiä. Tämä on syy tuoda nämä kaksi erilaista erotiikan lajia

---

<sup>259</sup> ”[E]t exclamavit in forti voce dicens cecidit cecidit Babylon magna et facta est habitatio daemoniorum et custodia omnis spiritus inmundi et custodia omnis volucris inmundae. [Q]uia de ira fornicationis eius biberunt omnes gentes et reges terrae cum illa fornicati sunt et mercatores terrae de virtute deliciarum eius divites facti sunt.” (*Vulgate*, Apocalypsis Ioannis, 18:2–3.) “And he cryed out mightely with a loude voyce, faying \*It is fallen, it is fallen, Babylon y great *citie*, & is become the habiration of deuils, and the holde of all fowle spirits, and a gage of euerie vncleane and hateful byrde. For all nations haue dróken of the wine of the wrath of her fornication, and the Kings of the earth haue commicted fornication with her, and the marcháts of the earth are waxed riche of the abundance of her pleafures.” (*Geneva Bible*, The Revelation of Iohn the Diuine, 18:2–3.) Suomenkielinen käännös vuoden 1992 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon *Raamatun* käännöksen mukaan.

<sup>260</sup> Toisaalta on huomattava, että Jaakko I ei peitellyt kiintymystään suosikkeihinsa. Millerin mukaan kuningas sanoi, että ”(...) rakastan Buckinghamin jaarlia enemmän kuin ketään muuta (...) Kristuksella oli Johanneksensa ja minulla on minun George’ni”. Kuningas myös kutsui itseään Buckinghamin ”isäksi tai aviomieheksi”, ja jaarlia taas ”koiraksi, kultaiseksi tai suloiseksi lapseksi ja vaimoksi”. (Miller 2004, 38.)

<sup>261</sup> “[T]hat knowledge may not bee as a *Curtezan* for pleasure, & vanitie only, or as a *bond-woman* to acquire and gaine to her Masters vse [use], but as a *Spouse*, for generation, fruit, and comfort” (O Vol. IV, 32). Kursiivit minun lisäämäni.

yhteen. Bacon käsittelee hedelmällisyyden teemaa myös *Valerius Terminuksessa*, jossa hän sanoo seuraavasti:

(...) Miehet lankesivat syiden selittämiseen ja keskusteluun; mikä on syynä siihen, miksi oppimisella nyt on mahouden kirous, ja miksi se on kurtisaanimainen, nautinnon eikä hedelmän vuoksi (*S Vol. III, 232*).<sup>262</sup>

Davis huomauttaa, että Baconin verratessa tässä ”oppimista ja seksuaalista kanssakäymistä”, ovat ne molemmat ”steriiliyden piinaamia, jos niitä harjoitetaan nautinnon eikä hedelmän vuoksi” (Davis 1981, 114). Hän ei kuitenkaan huomioi omassa analyysissään *New Atlantiksesta* sitä, että ”maskuliininenkin rakkaus” kuuluu ”steriliin” kanssakäymiseen. Lisäksi on syytä huomata, että Baconille ystävyys, kuten avioliiton, tulee olla ”hedelmällistä”, eli sen täytyy tuottaa ja olla hyödyksi. *New Atlantiksen* edellä olevan kohdan miesten välisen ystävyys voi rinnastaa avioliittoon. Bacon kuvaa ystävyyttä esseessään ”Of Friendship” näin: ”ystävyyden ensisijainen hedelmä on helpottaa ja vapauttaa täyttynyt ja laajentunut sydän, jonka kaikenlaiset intohimot aiheuttavat ja saavat aikaan”. Toinen ”ystävyyden hedelmä” on Baconin mukaan ”terveellistä ja itsenäistä ymmärtämistä varten”. Kun nämä ensimmäiset ystävyys hedelmät tuovat joko ”rauhaa mielenliikutuksiin” tai ”tukea harkintaan”, niin viimeisin (joka muistuttaa ”granaattiomenaa”) ”auttaa ja on olemuksellaan mukana kaikissa toiminnoissa ja tilaisuuksissa”. Mies voi puhua pojalleen vain isänä, ”vaimolleen vain aviomiehenä”, mutta ystävä voi puhua ”niin kuin asia vaatii eikä siten kuin erottelisi henkilön mukaan”. Bacon päättää monisivuisen esseensä toteamukseen, että ”jos miehellä ei ole ystävää, hän voi jättää näyttämön”. (*O XV, 81, 84, 86–87; S VI, 437, 440, 442, 443.*)<sup>263</sup>

---

<sup>262</sup> ”(...) [M]en did fall on glossing and discoursing of the causes; which is the reason why the learning that now is hath the curse of barrenness, and is courtesan-like, for pleasure, and not for fruit” (*S Vol. III, 232*). Tätä tekstinkohtaa seuraa (*Speddingin* mukaan) Baconin marginaaliin käsin kirjoittama kohta, jossa hän kertoo Scyllasta (*S Vol. III, 232*).

<sup>263</sup> ”A principall *Fruit of Friendship* is the Ease and Discharge of the Fulnesse and Swellings of the Heart, which Passions of all kinds doe cause and induce” (*O Vol. XV, 81*). ”The second *Fruit of Friendship*, is Healthfull and Sovereigne for the *Understanding* (...)” (*O Vol. XV, 84*). ”After these two Noble *Fruits of Friendship*; (*Peace in the Affections*, and *Support of the Judgement*,) followeth the last *Fruit*; which is like the *Pomgranat*, full of many kernels; I meane *Aid*, and *Bearing a Part*, in all *Actions*, and *Occasions*. [– –] A Man cannot speake to his Sonne, but as a Father; To his Wife, but as a Husband; (...) whereas a *Friend* may speak, as the Case requires, and not as it sorteth with the Person” (*O Vol. XV, 86–87*). Kursiivit alkuperäisen tekstin, samoin koko kieliasu.

#### 6.3.4. Aktiivinen maskuliini luonnontutkijana

Edellä luvussa ”Baconin luonnonfilosofia ja Vanha testamentti”, olen jo sivunnut Baconin dilemmaa siitä, tuleeko luonnontutkijan olla kontemplatiivinen vai aktiivinen. Loppujen lopuksi hän näyttää, ainakin osittain, päätyvän aktiivisen luonnontutkijan kannalle.<sup>264</sup> Bacon on selvästi pettynyt sekä oman aikansa että sitä edeltävien aikojen luonnontutkijoiden, tutkijamaskuliinien, toimintaan.<sup>265</sup> Tämä pettymys näkyy selvästi *Novum organumissa*. Teoksen johdannossa Bacon pyytää ”tieteen poikia” yhdistymään kanssaan, jotta he voisivat kulkea luonnon eteisten läpi, ”joita lukemattomat muut ovat astuneet”, ja ”lopulta[kin] avata ovet ja päästä sen sisimmäisiin huoneisiin” (*O* Vol. XI, 58, 59; *S* Vol. I, 154; Vol. IV, 42).<sup>266</sup> Baconille luonnontutkija juuri *Novum organumissa* on aktiivinen maskuliini. Sama ajattelu näkyy kuitenkin jo aikaisemmassa *Advancement of Learningissa*. Tässä teoksessa Bacon sanoo ”veljeyden” olevan kaikkien yhteisöjen taustalla, alkaen jo perheestä. Hänelle on siten selvää, ettei ”oppimisen ja valaistuksen” taustallakaan voi olla muuta kuin veljeys, joka ”samaistuu isyyteen” ja ”Jumalan ominaisuuteen”. Ja Jumalaa ”kutsutaan ”valaistuksien tai valojen isäksi”. (*O* Vol. IV, 60; *S* Vol. III, 327.)<sup>267</sup> Baconin luonnonfilosofisen, ”aadamistisen”, projektin yhtenä päämääränä voi nähdä, että oppineet miehet tuli saada nöyrytymään ja ylistämään Jumalaa. Miehen

<sup>264</sup> Jardinen mukaan ”Baconin suunnitelmassa operatiivinen ja kontemplatiivinen tieto ovat linkittyneet” (Jardine 1974, 115).

<sup>265</sup> Ise asiassa Bacon kyseenalaistaa aikaisempien ja oman aikansa tutkijoiden maskuliinisuuden, ks. esim. *Instauratio magnan* johdanto (*O* Vol. XI, 10–25; *S* Vol. I, 125–133, Vol. IV, 13–21.) Tutkijamaskuliini on minun termiäni, jolla korostan sitä, että tutkijat olivat tuona aikana biologisia miehiä tai ainakin heidät täytyi ajatella täyttävän maskuliinin vaatimukset. Tulkintani eroaa siten muun muassa Le Dœuffin vastaavasta. Hänen mukaansa Baconin vähättelevää asennetta ja seksististä suhtautumista naisiin ei voida hyväksyä vetoamalla hänen aikakautensa yleiseen näkemykseen. Le Dœuffin mukaan näin on varsinkin siksi, että Bacon tunsi monia älykkäitä naisia. (Le Dœuff 2003, 155.)

<sup>266</sup> ”(...) tanquam veri scientarium filii, nobis (...) se adjungant; ut omissis naturæ atriis, quae infiniti contriverunt, aditus aliquando ad interiora patefiat” (*S* Vol. I, 154). Latinan *interior* tarkoittaa muun muassa ”salaista”, ”yksityistä”, ”intiimpää”, ”syvällisempää”, ”paikan sisäosia” ja ”ruumiin sisintä”, mutta se voidaan kääntää englanniksi myös ”inner chambersiksi”, makuuhuoneeksi. Speddingin edition englanninnoksessa on käytetty edellä luetelluista vaihtoehtoista jälkimmäistä. Ks. *Collins Latin Dictionary & Grammar ja Oxford Latin Dictionary*.

<sup>267</sup> ”And surely as nature createth brotherhood in families, and arts mechanical contract brotherhoods in communalities, and the anointment of God superinduceth a brotherhood in kings and bishops; so in like manner there cannot but be a fraternity in learning and illumination, relating to the paternity which is attributed to God, who is called the Father of Illuminations or Lights” (*S* Vol. III, 327). Tämän ajatuksen löytymisestä olen kiitollinen Le Dœuffille, ja hänen tulkinnalleen (ks. Le Dœuff 2003, 31).



omat ponnistelut ja aikaansaannokset tuli alistaa osaksi Jumalan suunnitelmaa. (Woolford 2007, 30–31.)

Tutkittava luonto näyttää nimenomaan olevan maan sisällä, jonne ”tieteen poikien”, hänen mukaansa tulee, ei vain astua, vaan jopa tunkeutua. *Novum organumin* ensimmäisessä kirjassa, aforismissa XVIII, Bacon käyttää jälleen latinaksi verbiä *penetrāre* ja toisen kirjan aforismissa VII, ”sisimpiä huoneita”. Näistä aforismeista ensimmäisessä Bacon toteaa, että ”on välttämätöntä tunkeutua syvemmälle ja pitemmälle luontoon” (”[v]t verò ad interiora & remotiora Naturæ penetretur, necesse es”) (*O* Vol. XI, 70).<sup>268</sup> Toisessa esimerkki-aforismissa, jossa Bacon käyttää ”sisimpiä huoneita”, hän sanoo, että ”tähän saakka olemme odotelleet luonnon odotushuoneissa, emmekä ole saaneet lupaa päästä hänen pyhäkköönsä” (”[v]ersamur enim planè adhuc in atrijs Naturæ, neque ad interiora paramus aditum”) (*O* Vol. XI, 210).<sup>269</sup>

*Instauratio magnassa* (”työn suunnitelmassa”) ajatus aktiivisesta ja maskuliinisesta tutkijasta on vielä selvempi. Bacon toteaa ensin, ettei ole kirjoittamassa

luonnonhistoriaa ainoastaan vapaasta ja sitomattomasta luonnosta, (joka on jätetty ajelehtimaan ja tekemään vapaasti tahtonsa mukaan); kuten taivaallisista kappaleista, meteoriiteista, maasta ja merestä, mineraaleista, kasveista ja eläimistä, vaan enemmänkin ihmisen alas syöksestä, rasittamasta ja muovaamasta luonnosta. (*O* Vol. XI, 38, 39; *S* Vol. I, 141, Vol. IV, 29.)<sup>270</sup>

Jo tästä lainauksesta käy ilmi, ettei luonnon Baconin mukaan tule ajelehtia vapaana ja tehdä tahtonsa mukaisesti, vaan että sen tulee olla valjastettuna ihmisen käyttöön. Hän jatkaakin, että ”asioiden luonto näyttää itsensä avoimemmin ärsyttämisen tai kiusaamisen mekaanisten taitojen kautta kuin luonnollisessa vapaudessaan” (*O* Vol. XI, 39).<sup>271</sup> Tulkitsen edellä olevan niin, että ihmisen tulee ensin tukahduttaa luonto ja vasta tätä tukahdutettua ja vangittua luontoa tulee Baconin mukaan tutkia. Näin ei ole

<sup>268</sup> Ks. myös *O* Vol. XI, 71 ja *S* Vol. I, 159, Vol. IV, 49–50.

<sup>269</sup> Ks. myös *O* Vol. XI, 211 ja *S* Vol. I, 233, Vol. IV, 124.

<sup>270</sup> ”Quad Congeriem verò, conficimus Historiam non solùm Naturæ liberæ ac solutæ (cùm scilicet illa spontè fluit, & opus suum peragit; quails est Historia Cœlestium, Meteororum, Terræ, & Maris, Mineralium, Plantarum, Animalium); sed multo magis Naturæ constrictæ & vextæ; nempe, cùm per Artem & ministerium humanum de statu suo detruditur, atque premitur & fingitur” (*O* Vol. XI, 38).

<sup>271</sup> ”(...) [Q]uandoquidem Natura rerum magis se prodit per vexationes Artis, quàm in libertate propriâ” (*O* Vol. XI, 38). Ks. myös *O* XI, 39 ja *S* Vol. I, 141, Vol. IV, 29.

tehty aikaisemmin, vaan Baconin päiviin asti ovat tutkijat ”käyttäytyneet siten, ettei ole ihmekään ettei luonto ole antautunut heidän käsiinsä” (*O* Vol. XI, 36).<sup>272</sup>

Luonto näyttäytyy näissä edellä olevissa esimerkeissä irtolaisnaisena, joka vapaana ja sitoutumattomana ajelehtii ja tekee mitä haluaa, tahtonsa mukaan. Naisen asema ja paikka olivat Baconin ajan Englannissa tarkoin määritelty. 1600-luvun alkupuolen englantilaisessa yhteiskunnassa nainen määriteltiin suhteessa mieheen ja yhteiskunnalliseen asemaan. (Ks. esim. Setälä 2002, 126–132.) Tällainen luonto ei Baconilla ole äidillinen, sillä, kuten olen edellä esittänyt, äiti on hänelle kunnioitettava hahmo.

Kellerin huomio edellä olevasta *Instauratio magnan* kohdasta on se, että Bacon ei ole vain ”agressiivinen” vaan myös ”herkkä”. Päämääränä Baconilla ei ole ”väkivalta”, vaan ”hallinta”. (Keller 1985, 36.) Tässä kohdin Keller tosin ei viittaa Genesiksen luomiskertomukseen, vaikka ”hallinta”-termillä tämä metafora näyttää yhdistyvän juuri siihen. *Novum organumin* aforismissa CIX (I kirja) Baconin metaforinen tyyli tulee esiin hänen olettaessaan ”luonnon povessa” olevan ”yhä kätkeytyä monia salaisuuksia erinomaiseen käyttöön”. Näillä salaisuuksilla ei ole yhteyttä tai ”vastaavuutta jo löydetyn kanssa”, mutta ne ovat harvojen ihmisten haaveilemassa paikassa, ”ja yhä löytämättä”. (*O* Vol. XI, 166, 168.)<sup>273</sup> Tässä ja edellisissä lainauksissa voi nähdä viitteitä Merchantin tavoin Baconin oman ajan kaivosteollisuuteen. Merchantin mukaan kaivostyöläiset ajattelivat ”luonnon piilottaneen ja kätkeneen metallit sisäisiin osiinsa”. Luonto ei antanut ihmisille sitä, mitä nämä tarvitsivat. (Merchant 1990, 33.) Mutta Bacon uskoo loppujen lopuksi ihmisen voittavan (ja sehän hänen koko projektinsa päämäärä on) ja pohtii *Novum organumin* loppupuolella seuraavasti:

[M]itä tulee tapahtumaan, kun hänen sisimpänsä [luonnon] on tutkittu ja löydetty sen jälkeen muodot, prosessit ja rakenteet, jää nähtäväksi tulevaisuudessa (*O* Vol. XI, 442).<sup>274</sup>

<sup>272</sup> Ad hunc verò vsque diem ita cum hominibus actum est, vt minimè mirum sit, si Natura sui copiam non faciat” (*O* Vol. XI, 36). Ks. myös *O* Vol. XI, 37 ja *S* Vol. I, 140; Vol. IV, 28.

<sup>273</sup> ”Itaque sperandum omnino est, esse adhuc in Naturæ sinu, multa excellentis vsus recondita, quæ nullam cum iam Inuentis cognitionem habent, aut parallelismum; sed omnino sita sunt extra vias phantasie, qua tamen adhuc inuenta non sunt (...)” (*O* Vol. XI, 166, 168). Ks. myös *O* Vol. XI, 167, 169, huom. aforismi alkaa jo sivuilta 164 (latina) ja 165 (engl.); *S* Vol. I, 207–208, Vol. IV, 99–100.

<sup>274</sup> ”Quid verò factura sit Sinu excusso, & post Inventionem Formarum, & Processuum, & Schematismorum, futuris temporibus apparebit” (*O* Vol. XI, 442). Ks. myös *O* Vol. XI, 443 (huom. aforismi alkaa sivuilta 441(lat.) ja 442 (engl.); *S* Vol. I, 362, Vol. IV, 245. Latinan *sinus*-termillä on useita eri merkityksiä ja siten käännösvaihtoehtoja, kuten: ”onkalot, vaatteiden ja kankaiden laskosten poimut, se osa ruumiista, jossa rinnat sijaitsevat, kankaan poimut rintojen kohdalla, itse rinnat, syli, (...), kuvaannollisesti myös rinta, turvapaikka ja suoja (...)” (*Oxford Latin Dictionary*).

Bacon panee toivonsa seuraajinsa, jo aiemmin mainittuihin ”tieteen poikiin”.

*Temporis partus masculuksessa* hän sanoo haluavansa teoksensa

kuvitteellisen ”rakkaan poikansa” (”fili suavissime”) ”pyhään, siveään, ja lailliseen avioliittoon asioiden itsensä kanssa” (”tibi sanctum, castum, et legitimum connubium cum rebus ipsis firmabo”) (*S Vol. III*, 538).<sup>275</sup> Toivo on tämän kirjoituksen valossa tulevaisuuden ideaalisissa miehissä. Painotuksen on mielestäni oltava tulevaisuudessa, tai määrittämättömässä ajassa, ei kuitenkaan Baconin omassa tai sitä edeltäneessä ajassa, koska esimerkiksi *Instauratio magnassa* hän vertaa molempien aikojen tietoa poikuuteen, joka ei tuota mitään (*O Vol. XI*, 10–12; *S Vol. I*, 125–126).<sup>276</sup> Tuottavuus onkin tulevaisuuden tai määrittämättömän ajan ohella toinen avainkäsite. Guillory kuitenkin esittää Baconin luonnonfilosofin olevan naimaton poikamies, kuten *New Atlantiksen* Salomonin talon tutkijat, joille naimaton elämä tuo vapauden. Guilloryn mukaan he eivät ole askeettisia, vaan heidän elämäntylinsä on enemmänkin ”mahtavaa kulutusta”. Baconin luonnonfilosofi elää kuin ”mahtava lordi, runsaskätinen ja antelias, jonka opetuslapset tulevat olemaan iloisia, jos eivät espanjalaissa saappaissa, niin sitten sinisissä samettikengissä”. (Guillory 2006, 69, 72, 74.)

Tätä Guilloryn luonnehdintaa Baconin näkemyksestä luonnonfilosofin olemuksesta voi verrata maskuliinin esittämiseen varhaisen uuden ajan Englannissa. Guillory on edellä viitannut *New Atlantiksen* kertomuksen siihen kohtaan, jossa Salomonin talon isä saapuu vierailulle. Veljeskunnan isä ”on keskikokoinen ja keski-ikäinen mies, miellyttävä persoona”, ja hän näyttää säälivän ihmisiä (”men”).<sup>277</sup> Tämä henkilö on pukeutunut ”hienoon valkoiseen pellavaiseen alusvaatteeseen, joka ulottuu jalkoihin asti”. Hänen leveähihainen viittansa on sitä vastoin musta, kuten myös vyötäisillä oleva vyö sekä kaulan ympärillä oleva kauluri. Isällä on ”jalokivillä” koristellut ”erikoiset käsiineet” ja jaloissa ”persikan väristä samettia olevat kengät”. (*S Vol. III*, 154.)

Ennen kuin Salomonin talon isän saapumisen kuvaus jatkuu, on olennaista katsoa tarkemmin isän olemusta. Guillory näkee tässä kuvauksessa yhteyden säälin

---

<sup>275</sup> Ks. Farringtonin eglanninnos (1964, 72). Keller sanoo Baconin tässä teoksessa puhuvan [kuvitteelliselle] ”pojalleen ja perijälleen Jumalan kaltaisella äänellä” (Keller 1985, 39).

<sup>276</sup> Ks. edellä luku ”6.2. Lisääntymisen anatomia”.

<sup>277</sup> Vrt. tätä siihen, miten Jaakko I:n tuloa Englantiin kuvataan, ks. esim. edellä luku ”4.3. Francis Baconin elämä ja eliitin yhteiskunnalliset käytänteet”. Jaakko I:stä brittiläisenä, tai uutena Salomonina, ks. esim. Kiernan 2000, xlii ja McKnight 2006, 7, 12, 35, 135, 152, 155, 163 (viite 4) ja 167 (viite 13).

”tavanomaisen ilmaisen” ja pramean käytöksen välillä”. Hänen mukaansa Salomonin talon isä kantaa sääliä samalla tavoin kuin mustaa viittaansa. Isän univormu merkitsee Guilloryn mukaan myös tämän ulkomuotoa ja ”ruumiillista ilmaisua” eikä vain ”sosiaalista identiteettiä”. Tämä ruumiillinen ilmaisu on hänen mukaansa ”mahtavan lordin tai ruhtinaan”. (Guillory 2006, 73.) Whiten mukaan Salomonin talon isän vaatteiden musta ja valkoinen voivat symbolisoida monia erilaisia asioita. Valkoinen voi merkitä ”puhtautta tai nöyryyttä” ja lisäksi ”uskoa”. Hänen tulkinnassaan musta taas yhdistyy melankoliaan tai hulluuteen. (White 1968, 196.)

Guilloryn huomio ”aristokraattisesta olemuksesta” on varhaisen uuden ajan maskuliinisuuden, ja erityisesti sen esittämisen, jäljillä. Ensinnäkin Bacon kuvaa edellä pitkälti oman aikansa yläluokan pukeutumista. Esimerkiksi jalokivet olivat vielä Elisabetin aikana statussymboleja, jotka olivat sallittuja vain yläluokkaisilla, ritareista alkaen. Vaatteiden materiaali, tyyli ja värit olivat tarkoin säädeltyjä. Tosin Salomonin talon isä ei tässä kuvauksessa pukeudu kultaan tai purppuraan, jotka olivat kuninkaallisia värejä, mutta tietyin ehdoin sallittuja yläluokalle. Omaa luokkaansa ylemmäksi pukeutuminen oli lailla kielletty. (Ridley 2002, 130–134.) Sen sijaan musta ja valkoinen väri vaatteissa kertoivat, Charles Nichollin mukaan, esimerkiksi hovimies ja runoilija sir Henry Leen muotokuvassa 1500-luvulla ”hienostuneesta vähättelystä”. Salomonin talon isän pukeutuminen ”sääliin” on tulkintani mukaan lähellä Elisabetin aikakaudelle tyypillistä melankolisuutta. (Nicholl 2005, 13, 14–15.) Tällaista melankolisuutta, jota pidän maskuliinisena melankolisuutena, edustaa hyvin Baconin aikalainen Henry Percy, Northumberlandin yhdeksäs jaarli, jonka miniatyyrimuotokuvassa (1594–1598) ajatellaan yhdistyvän ”ritarillisen aatelismiehen ja melankolisen filosofin”. Muotokuva esittää noin 30-vuotiaan ”raukean ja melankolisen” jaarlin loikoilemassa vihreällä nurmikolla. (Nicholl 2005, 15; B. R. Smith 2009, 76.)<sup>278</sup>

Melankolisuus oli vaarallista maskuliinisuudelle, vaikka se olikin ajalle tyypillistä.<sup>279</sup> Melankolia uhkasi maskuliinisia elinestettä, joka noin 30-vuotiaalla miehellä oli sappi. Toisin sanoen hänen elimistönsä oli kuuma ja kostea ja melankolisuus vei sitä kohti kylmyyttä ja kuivuutta, kohti kuolemaa.

---

<sup>278</sup> Samantyyppinen muotokuva on Isaac Oliverin (n. 1613–1614) maalaama ”Portrait Miniature of Edward Herbert, 1st Baron Herbert of Cherbury”, jossa runoilija ja filosofi, lordi Edward Herbert loikoilee varjoisan metsän aukiolla, takanaan virtaava puro. Ks. Bate & Thornton & Allen 2012, 28–29 ja tämän tutkimuksen alaviite 55.

<sup>279</sup> On selvää, ettei nainen voinut olla tässä samassa mielessä melankolinen, koska hänen kehonsa oli kylmä ja kostea. Toisaalta, kuten olen edellä kertonut, varhaisella uudella ajalla naisen uskottiin voivan muuttua biologisesti mieheksi. Ks. edellä luku ”3.5. Baconin ajan käsitys biologisesta ihmisestä ja sosiaalisesta sukupuolesta”.

Melankolisuuden nähtiinkin esiintyvän väliaikaisesti esimerkiksi vanhempien kuollessa. (B. R. Smith 2000, 16, 23.) Myös Bacon viittaa melankoliaan, esimerkiksi *Advancement of Learningissa*.<sup>280</sup> Melankolia seuraa hänen mukaansa tunteiden tuoman mielihyvän jälkeen. Nämä tunteet ovat taas syntyneet jonkin uuden, esimerkiksi illallisen tai laulun, saavutuksen tyydytyksestä. Tällainen tyytyväisyys ei kestä kauan, eikä se ole Baconin mukaan laadukasta. Siksi kunnianhimoiset ruhtinaatkin kääntyvät melankoliaan. Tällaista ei kuitenkaan tapahdu kun kyseessä on tieto. Se ei aiheuta sellaista kylläisyyden tunnetta kuin tunteet. (*O* Vol. IV, 52; *S* Vol. III, 317.)<sup>281</sup>

Salomonin talon isän Bacon kertoo olevan keski-ikäinen. Tässä on jälleen yhtymäkohta miniatyyrimuotokuvan noin 30-vuotiaaseen melankoliseen filosofi-jaarliin. Maskuliinisuus tulee näkyviin, paitsi kaikessa sellaisessa mitä on mahdollista ikäänkuin lisätä itseensä, myös iässä. Varhaisella uudella ajalla maskuliinisen identiteetin ajateltiin ”toteutuvan, säilyvän ja joskus menetettävän ajan mukana” (B. R. Smith 2000, 71). Bacon itse arvioi kirjeessään lordi Burghleylle vuonna 1592, jolloin hän oli 31-vuotias, ikäänsä seuraavasti: ”Olen tullut jokseenkin ikivanhaksi; yksi ja kolmekymmentä vuotta on aika paljon hiekkaa tiimalasissa”.<sup>282</sup> Yleensä ikävuosien 35 ja 50 välillä mies keskittyikin varhaisella uudella ajalla taloudellisen ja yhteiskunnallisen asemansa lujittamiseen. Tuona aikana harva kuitenkin ylsi ”myöhempään miehuuteen” asti, saati vanhuuteen, sillä kuolema saattoi hyvin tulla jo miehen ensimmäisen miehuusiän aikana, tai sen jälkeen. Elinajan odote oli alle 40 vuotta. (B. R. Smith 2000, 79.) Salomonin talon isä saattaa melankolisuudessaan (”säälän ilmauksen kantaminen yllään”) ja ikänsä puolesta vastata hyvinkin Northumberlandin filosofi-jaarlia. Tosin Northumberlandin jaarlista näyttää puuttuvan kaikki se aktiivisuus, jota Bacon filosofilta odottaa. Toisaalta voidaan kysyä, miten aktiivisena esiintyy Salomonin talon isä, jonka saapumista Bensalemiin Bacon kuvaa yksityiskohtaisesti. Ehkä Bacon asettaa isän kuvaan

---

<sup>280</sup> Bacon puhuu melankoliasta sekä *Advancement of Learningin* ensimmäisessä että toisessa kirjassa, ks. *O* Vol. IV, 52, ja *S* Vol. III, 317 ja 368.

<sup>281</sup> “(...) [F]or shall the pleasures of the affections so exceed the senses, as much as the obtaining of desire or victory exceedeth a song or a dinner; and must not of consequence the pleasures of the intellect or understanding exceed the pleasures of the affections? We see in all other pleasures there is satiety, and after they be used, their verdure departeth; which sheweth well they be but deceits of pleasure, and not pleasures; and that it was the novelty which pleased, and not the quality. And therefore we see that (...) ambitious princes turn melancholy.” (*S* Vol. III, 317.) Whiten mukaan ”melankolisuuden ja puhtauden ajatukset” ovat tyypillisiä Baconin tuotannolle (White 1968, 196). Valitettavasti hän ei viittaa melankolisuuden kohdalla mihinkään Baconin teokseen.

<sup>282</sup> ”I wax now somewhat ancient; one and thirty years is a great deal of sand in the hour-glass” (*S* Vol. VIII [*LL* Vol. I], 108). Koko kirje: 108–109. Ks. myös Peltonen 2007, 6.

tietoisien särön. Isän maskuliinisuus ei ole virheetöntä, tai ideaalia, vaikka kaikki ulkoiset elementit kertovat siitä.<sup>283</sup>

Isän saapuminen on loisteliasta. Hän matkustaa paikalle pyörättömissä setripuisissa, kullatuissa ja kristallein koristelluissa vaunuissa siniseen samettiin verhottujen hevosten kannattelemana. Vieressä kulkee kaksi palvelijaa. Vaunujen etuosassa on safiiripaneelit ja takaosassa vihreitä smaragdeja. Sisäosan verhoilu on kultakirjailtua sinistä kangasta. Kattoa koristavat kultainen, siivet levitettynä oleva kerubi ja kultainen aurinko. Isä istuu sinisillä tyynyillä.<sup>284</sup> Vaunujen edellä saapuu juhlallinen ja komea kulkue, jonka 50 nuoren miespuolisen palvelijan kerrotaan pukeutuneen valkoisiin satiiniin, irrallisiin ja keski-sääriin ulottuviin takkeihin sekä valkoisiin sukkiin, sinisiin kenkiin ja hattuihin.<sup>285</sup> Vaunujen edessä kulkee kaksi paljaspäistä miestä, joilla on jalkoihin asti ulottuvat, pellavasta valmistetut vaatteet ja siniset kengät sekä vyöt. Heillä on myös palsamipuiset sauvat, toisella piispan ja toisella paimenen. (*S* Vol. III, 154–155.)

Stephens näkee Salomonin talon isän ”olevan [Baconille] sekä Jumala että Jumalan poika, tutkija”. Hänen mukaansa kyseessä on ”allegorinen hahmo”, joka edustaa ”tulevaa tieteen tekijää ja etäistä menneisyyttä” (Stephens 1975, 166.) Jumalaan – tai Jeesukseen – viittaavat ensinnäkin vaunujen edessä kulkevat kaksi miestä, joilla on sauvat käsissään. Piispansauva symbolisoi kirkollista auktoriteettia, ja paimenensauva viittaa pastoraaliseen tehtävään (McKnight 2006, 24).<sup>286</sup> Lisäksi McCutcheonin mukaan vaunujen katossa siivet levitettynä oleva kerubi ennakoii Jeesuksen toista tulemistaan maanpäälle ja armoa. Kerubin ja kultaisen auringon kuvaaminen yhdessä vahvistaa kuvaa myös jo Platonin aikaisesta ”totuuden valosta”. McCutcheon näkee myös, että Salomonin talon isän säälin, yhdistettynä kerubeihin, voi ajatella kuvaavan ”heprealais-kristillistä pyhyyttä ja loistoa, luvaten rauhaa ja armoa, pyhyyttä ja uutta elämää”. Lisäksi keskiaikaisissa käsikirjoituksissa sininen yhdistyy totuuden värinä totuuden edustajina sinisinä kuvattuihin kerubeihin. (McCutcheon 1972, 338, 342–343.) Guillory taas tulkitsee kyseessä olevan aivan

---

<sup>283</sup> Bruce R. Smithin mukaan myös Shakespearen näytelmien mieshahmojen kehot olivat ”elinnesteiden sekoituksia” (B. R. Smith 2000, 132).

<sup>284</sup> Vrt. edellä kerrottuun nurmella lepäävään Northumberlandin jaarliin.

<sup>285</sup> Baconin aikaan liittyy sinisen yleistymisen 1500-luvun lopulla palvelijoiden värinä, jonka jälkeen aatelistet välttivät sen käyttöä omassa pukeutumisessaan. (Ridley 2002, 135). Toisaalta voidaan ajatella, että myös tässä sininen väri symboloi samaa kuin edellä perhejuhan äidin parvekkeen sininen, ks. luku ”6.3.1. Perhe”.

<sup>286</sup> Piispansauva symbolisoi ”kaitsijaa” ja paimenensauva viittaa Jeesukseen, ”Hyvään Paimeneen”. Ks. esim. ”Turun ja Suomen arkkipiispa, Suomen evankelis-luterilainen kirkko” ([www.arkkipiispa.fi/arkkipiispan-virka-ja-roolit-/symbolit/](http://www.arkkipiispa.fi/arkkipiispan-virka-ja-roolit-/symbolit/)), ks. kirjallisuus.

toisenlaisen ”loiston”. Hänen mukaansa kyse on Baconin ”fantasiasta”, jota tämä sai elää hetken, toimiessaan lordikanslerina. Baconilla oli tuona aikana käytössään ”satoja palvelijoita” ja hän tuhlassa pukuihin suuria summia. (Guillory 2006, 73.)

Toisin kuin McCutcheon, McKnight tai Stephens, Guillory ei kiinnitä omassa analyysissään huomiota yhteenkään selvästi uskontoon viittaavaan seikkaan.

Kiinnostavaa on kuitenkin hänen tulkintansa, joka tavoittaa jotain varhaisen uuden ajan ”maskuliinisuuden esittämisestä”, kuten edellä on tullut selväksi. Toisaalta hän näyttää jäävän Baconin henkilöhistorian vangiksi ja siten hänen analyysinsä edellä kuvatusta *New Atlantiksen* kohdasta jää maskuliinisuudenkin kohdalla vajaaksi.

Vaikka Bacon esittääkin Salomonin talon isät ja tutkijat ilman perhesiteitä, eivät he välttämättä ole vapaita. Le Dœuff sanoo Baconin kuvaavan *New Atlantiksen* yhteisön miehet veljiksi, joita ”isät” ohjaavat pastoraalisesti. Tällaisen veljeskunnan ”prototyyppi” on hänen mukaansa luostari. (Le Dœuff, 2003, 30–32.)

Luostarimaisuus käy ilmi hyvin selvästi aivan teoksen lopussa, jossa Salomonin talon isä kertoo talon käytännöistä vieraalleen. Talon veljillä ”on tiettyjä virsiä ja palveluita, joita he lausuvat päivittäin ääneen ja kiittävät Jumalaa hänen ihmeellisistä töistään”. Lisäksi heillä on ”rukousten muotoja”, jotka ”vetoavat hänen apuunsa ja siunaukseensa töidemme valaisuun, ja niiden muuttaminen hyviksi ja pyhiksi käyttötarkoituksiksi”. (*S Vol. III*, 166.)<sup>287</sup> Aughtersonin mukaan *New Atlantista* tulisikin lukea ”kristillisten allegoristen termien” kautta (Aughterson 1992, 121).

Munkit ja Salomonin talon tutkijat ovat poikamiehiä, mutta miten heihin voi yhdistää hedelmällisyyden ja lisääntymisen, tuottavuuden, joka on Baconille tärkeää?<sup>288</sup> Guilloryn mukaan ensinnäkin tuottavuuden kielikuva, kuten esimerkiksi ”Bensalemin perheiden hedelmällisyys”, viittaa ”baconilaisen filosofian hedelmälliseen voittoon”. Toinen samankaltainen kielikuva on hänen mukaansa Baconin usein käyttämä avioliitto-metafora. *New Atlantiksessa* filosofien nimittäminen ”isiksi” on Guillorylle osoitus siitä, miten Bacon ”tekee vaarattomaksi muutoin häiritsevät tai yliherkät assosiaatiot filosofisesta naimattomuudesta”, kun hän esittää ”liioitellusti yhteiskunnallisen vaaran Euroopan ’äärettömän naimattomuuden’ kuvauksessa”. (Guillory 2006, 69.) Tämä kuvaus on Joabinin kertomana esitetty kuvaus Bensalemin avioliittokäytänteistä edellä, jossa sivutaan

---

<sup>287</sup> ”We have certain hymns and services, which we say daily, of laud and thanks to God for his marvellous works: and forms of prayers, imploring his aid and blessing for the illumination of our labours, and the turning of them into good and holy uses” (*S Vol. III*, 166).

<sup>288</sup> Ajatuksen voi nähdä toistuvan sekä *New Atlantiksessa* että muissa hänen teoksissaan usein.

myös eurooppalaisten tapoja ja naimattomien miesten runsaslukuisuutta, verrattuna Bensalemilaisiin.

#### 6.4. Yhteenveto Baconin feminiinisistä ja maskuliinisista kuvista

Aloitin tämän luvun tarkastelemalla sitä, miten mikro- ja makrokosminen ajattelu sekä käsitys neljästä elementistä näkyvät Baconin teoksissa. Päähuomioni oli feminiinisen ja maskuliinisen tai yhden sukupuolen käsitteen ilmenemisessä. Ne näkyvät tulkintani mukaan varsinkin *Novum Organumissa*, jossa Bacon käsittelee neljään elementtiin kuuluvista ilmiöistä vettä, tulta ja ilmaa. Koen Baconin tarkastelun eri elementeistä olevan abstraktista, vaikka hän pyrkii tässä kyseisessä teoksessa esittämään kokeellisen menetelmänsä tärkeyden ja toimivuuden aikaisempaan luonnontutkimukseen verrattuna. Samalla hänen voi nähdä liittävän abstraktiin ajatteluun jotain hyvin maanläheistä. Kun hän teoksen johdannossa pyytää ”tieteen poikia” yhdistymään kanssaan, jotta he voisivat kulkea luonnon eteisten läpi, ”joita lukemattomat muut ovat astuneet”, ja ”lopulta[kin] avata ovet ja päästä sen sisimmäisiin huoneisiin” (*O Vol. XI*, 58, 59; *S Vol. I*, 154; *Vol. IV*, 42), kertoo se aktiivisesta, fyysisestä ja konkreettisesta toiminnasta. Tämä käy ilmi työni viimeisessä alaluvussa, ”Aktiivinen maskuliini luonnontutkijana”.

Tulkintani mukaan Baconille tutkittava luonto näyttää ensin olevan nimenomaan maan sisällä, jonne ”tieteen poikien”, tulee, ei vain astua, vaan jopa tunkeutua. Bacon käyttää verbiä *penetrāre Novum organumin* aforismissa XVIII sanoessaan, että ”on välttämätöntä tunkeutua syvemmälle ja pitemmälle luontoon” (*O Vol. XI*, 70, 71; *S Vol. I*, 159, *Vol. IV*, 49–50). Samanlaiset metaforat ovat näkyvissä jo *Instauratio magnassa*. Kun tähän veljelliseen ja/tai maskuliiniseen tutkimustapaan yhdistää Baconin kuvan luonnosta, on totta, että esiin tulee väistämättä misogyyminen ja seksuaalinen luontokuva. *Novum organumin* toisen kirjan aforismissa VII hän sanoo, että ”tähän saakka olemme odotelleet luonnon odotushuoneissa, emmekä ole saaneet lupaa päästä hänen pyhäkköönsä” (*O Vol. XI*, 210, 211; *S Vol. I*, 233, *Vol. IV*, 124). Bacon jatkaa *Novum organumissa* jo *Instauratio magnassa* aloittamaansa kuvaa. Siinä ajatus aktiivisesta ja maskuliinisesta tutkijasta on vielä selvempi. Maskuliinin tulee ensin tukahduttaa luonto. Vasta alistettua ja vangittua luontoa tulee Baconin mukaan tutkia. Näin ei ole



tehty aikaisemmin, vaan Baconin päiviin asti ovat tutkijat ”käyttäytyneet siten, ettei ole ihmekään ettei luonto ole antautunut heidän käsiinsä” (*O* Vol. XI, 36; *S* Vol. I, 140; Vol. IV, 28). Feministifilosofit Keller ja Merchant ovat omissa tutkimuksissaan huomioineet juuri nämä seikat Baconin teoksista.

Bacon vaikuttaa näiden teosten, ja esimerkiksi *Temporis partus masculuksen*, mukaan haluavan luonnontutkijan olevan aktiivinen ja fyysinen maskuliini. Luonto ei silti näytä olevan aina feminiininen, kuten usein aiemmassa tutkimuksessa on argumentoitu. Luonto voi olla Baconille myös maskuliininen, kuten kertomus Panista, teoksessa *De sapientia veterumissa*, osoittaa. Siinä luonto on karvainen ja partainen. Pan vertautuu maskuliinisena luontona lisäksi Jumalaan. Bacon sanoo samassa yhteydessä luonnon olevan peräisin ”jumalallisesta sanasta”. Kiinnostavaa on, että Baconille Pan on sekä luonto että metsästäjä. (*S* Vol. VI, 636–638.) Tarkastellessani edellä Baconin suhdetta mikro- ja makrokosmoksiin, kävi ilmi että Bacon näkee kosmoksen, universumin, maskuliinisena, josta ihmismielen tulisi saada apua voittaa itsessään oleva feminiinisyys, tai se mitä ei voida pitää ideaalisena maskuliinisuutena. (*O* Vol. XI, 36, 37; *S* Vol. I, 140; Vol. IV, 27).

Luonnon vaihtelu feminiinisen ja maskuliinisen välillä Baconin teoksissa saa pohtimaan sitä, miten Bacon käsittää luonnon. Luonnolla näyttää olevan eri merkitykset ja erilaiset roolit riippuen siitä, mihin ne sijoittuvat. Hyvä kysymys on esimerkiksi se, onko maa (maaperä) femiininen, koska sen sisään voi tunkeutua, mutta maanylinen (universumi) luonto maskuliinista, koska se on ylhäällä ja siten paitsi tavoittamattomissa myös hierarkian huipulla. Tätä kysymystä olisi syytä tarkastella mahdollisessa jatkotutkimuksessa. Kiinnostavaa on myös feminiinisen luonnon roolien moninaisuus. Feminiinisenä luonto voi olla arvostettu äiti tai irtolainen.

Tarkastelin Baconin tapaa käyttää antiikin tarinaa Scyllasta esittääkseen luonnonfilosofian hedelmättömyyden metaforisesti. Scylla on Baconin kertomana kuva filosofiasta ja tiedosta, yläosastaan kaunis neitsyt, alaosastaan täynnä ärjyviä hirviöitä (*S* Vol. III, 286). Bacon jatkaa tätä *Advancement of Learningin* metaforaansa sanomalla, että ”hyödyttävän hedelmällisen kohdun sijaan, päätyvät he [skolastikot] hirviömäisiin tappeluihin ja ärjyviin epäilyihin” (*S* Vol. III; 286–287). Lähes sama kuva toistuu *Valerius Terminuksessa*, jossa Bacon esittää käyttämistä ja tuottamista varten olevien osien olevan haukkuvia hirviöitä (*S* Vol. III, 232–233). Baconin Scylla-metaforat kertovat myös 1600-luvun alun näkemyksestä kohdusta pelottavana ja uhkaavana elimenä, mikä käy ilmi Baconin aikalais-lääkäreitä

tulkitsevan Fisselin teoksesta (Fissel 2004, 59–60). Samoin Baconin lisääntymiseen liittyviä metaforia *Novum organumin* aforismeissa voi tarkastella varhaisen uuden ajan kontekstissa.

Baconin sitoutuminen hierarkiseen perhe- ja yhteiskuntamalliin tulee selväksi esimerkiksi *Advancement of Learning*issa, jossa hän osoittaa jakavansa aristoteelisen perhekäsityksen ja valtion mallin (*O* Vol. IV; 64; *S* Vol. III, 332). Kuten Aristoteleen aikaisessa *oikoksessa*, myös Baconin teoksissa äiti nauttii kunnioitusta. Useassa aiemmassa tutkimuksessa *New Atlantiksessa* kuvattu äidin asema on nähty juuri päinvastaisena, alistettuna ja riistettynä. Bensalemin perhejuhlan osallistuvan äidin istuminen näkymättömissä on tulkittu alistamisena. Tulkintani mukaan äidin parveke on liian hienostunut ja koristeltu ollakseen vähäpätöisen ja vähemmän tärkeän hahmon. McCutcheon on luennassani mukana olevista tutkijoista ainoa, joka on *New Atlantiksessa* kiinnittänyt huomiota äidin parvekkeen ikkunan väreihin. Tulkintani Baconin käyttämästä väreistä, sinisestä ja kullasta, saa pohtimaan uudelleen paitsi perhejuhlan kuvausta myös koko kertomusta. Äiti Marian metaforana asettaa myös Tirsanin toisenlaiseen rooliin. Tirsanin samaistuminen Jumalan maskuliiniseen lisääntymisvoimaan viittaa jumaluuteen (Aughterson 1992, 132). Tulkintani mukaan Bensalemin perhejuhla kaikkine symboleineen ja metaforineen viittaa paitsi Jumalan luomistyöhön (sen ensimmäiseen osaan, jossa luodaan kaikki maanpäällinen) myös pyhään perheeseen.

Pohdin myös muita Baconin eri teoksissaan ja eri yhteyksissä esittämiä muita perheenjäseniä. Tyttäret mainitaan *New Atlantiksen* perhejuhlaan osallistujina, mutta heidän kuvauksensa on vähäinen. Sen sijaan *Novum organumin* aforismissa LXXXIV Bacon puhuu ”ajan tyttärestä”, ”totuudesta”. Ennen tätä lausetta Bacon on kutsunut aikaa kaikkien tekijöiden, tai alkuunpanijoiden, auktoriteetiksi. (*O* Vol. XI, 132, 133; *S* Vol. I, 191; *S* Vol. IV, 82.) Le Dœuffin mukaan Bacon viittaa ikonografiaan, jossa partainen vanha mies ”saattaa maailmaan totuus-tyttären” (Le Dœuff 2003, 149). Se tuo mieleen Platonin *Timaioksen*, jossa kerrotaan luojajumalan, demiurgin maailmanluomisesta. Siinä isä ”päätti luoda ikuisuuden liikkuvan kuvan”, ajan. (*Timaios*, 37 d–e.) Vaikka tytär näyttää olevan Baconille vähemmän näkyvä metafora, on nainen, ja nimenomaan metaforisena, kaikissa muissa rooleissaan hänen teoksissaan sitäkin tärkeämpi.

*Instauratio magnan* johdannossa Bacon näyttää viittaavaan feminiiniseen aikaan, sanomalla, ettei ”ajan synnytyksistä eikä keskenmenoista ole julkista rekisteriä” (*O* Vol. XI, 14, 15; *S* Vol. I, 127; *S* Vol. IV, 15). *Advancement of*

*Learningissa* hän puhuu jälleen isistä synnyttäjinä, tai ainakin sellaisina isinä, jotka näyttävä toimivan itsenäisinä ilman puolisoa (*O* Vol. IV, 58; *S* Vol. III, 325).

Teoksen ensimmäisen osan isä-vertauksessa Bacon toteaa ajan lasten tulleen ”luonnossaan ja pahantahtoisuudessaan isäänsä”. Isän nieltä lapsensa, ”yksi näistä pyrki nielemään ja kukistamaan muut”. (*O* Vol. IV, 28; *S* Vol. III, 290.) Hän viittaa antiikin Kreikan mytologian kertomukseen Kronoksesta. *Advancement of Learningin* lauseet ajasta jatkossa viittaavat roomalaiseen mytologiaan ja 100-luvulla eläneeseen Lucianiin. (*O* Vol. IV, 29; *S* Vol. III, 291.) Antiikin mytologiat näyttävät olevan keskeisellä sijalla myös Baconin kuvatessa lisääntymistä.

Esseessä ”Of Marriage and Single Life” (*O* Vol. XV, 24–26; *S* Vol. VI, 391–392), Bacon esittää hyvin konkreettisesti vaimon erilaiset roolit. Siinä tulee esille 1600-luvun miehen näkemys vaimon rooleista miehen eri ikäkausina (*O* Vol. XV, 26). Bacon on hyvin selkeä esseessään. Sen sijaan on moninaisia mahdollisuuksia tulkita *Instauratio magnan* kahta avioliitto- tai häämetaforaa. Aikaisemmassa Bacon-tutkimuksessa niitä onkin tulkittu usein ja monin eri tavoin. *Instauratio magnan* johdannossa olevassa avioliittokuvauksessa Bacon on ”luonut todellisen ja laillisen avioliiton empiiristen ja rationaalisten taitojen välille”, koska näiden ”epämiellyttävä ja epäonninen ero ja toistaan erossa oleminen ovat hankaloittaneet ihmiselämää”. (*O* Vol. XI, 20, 21; *S* Vol. I, 131, IV, 19.) Toisessa *Instauratio magnan* avioliittometaforassa Bacon puhuu ”asioiden luonnon ja mielen luonnon” välisestä suhteesta, jolle hän on kalustanut ja koristellut morsiushuoneen, ”jumalallisen hyvyyden avustamana”. Kyseessä on mielen ja universumin avioliitto. ”Häähymnissä” esitetään toivo, ”että tämä liitto auttaa ihmisiä”. (*O* Vol. XI, 34–37; *S* Vol. I, 139–140; *S* Vol. IV, 27.)

Keller näkee sulhasena ”miehisen mielen” ja morsiamena ”naisellisen luonnon”. Hänen yhdistäessään avioliittometaforat toisiinsa, hän esittää myös jälkimmäisessä olevan kyse ”laillisesta” avioliitosta”. Kellerin tulkinnan mukaan metafora kertoo patriarkaalisesta hallinnasta ja alistamisesta avioliitossa. (Keller 1985, 95.) Metaforat puhuvat kuitenkin aivan eri kieltä, mitä seikkaa Keller ei huomioi. Bacon kannattaa empiiristä ajattelua, itse asiassa se on koko hänen filosofisen projektinsa johtavia teemoja. Siten kumpikaan ensimmäisen metaforan morsiusparista ei ole selvästi feminiininen tai maskuliininen. Empiirinen on Baconille samanarvoinen kuin rationaalinen mieli. Molemmat ovat kuitenkin vasta Baconin itse toimeenpanemassa avioliitossa ”todellisia ja laillisia”. Jälkimmäisessä metaforassa Kellerin ja Whitneyin mukaan mieli on sulhanen ja universumi morsian

(Keller 1985, 95; Whitney 1986, 199). Oma tulkintani tästä häämetaforasta ja sen sukupuolisista rooleista on yhteneväinen Le Dœuffin tulkinnan kanssa (Le Dœuff 2003, 148). Metafora lopettaa kappaleen, jossa Bacon kertoo kuinka mielen idoleista, tai illuusioista, voi päästä eroon. Sitä ennen Bacon on tehnyt selväksi, ettei ihmismieli ole välttämättä luonnostaan rationaalinen. (*O* Vol. XI, 34, 35; *S* Vol. I 139; Vol. IV, 27.) On totta, että feminiinisyys esiintyy kyseisissä kuvauksessa luonnossa, mutta ei meitä ympäröivässä luonnossa, tai universumissa, kuten Whitney esittää. Feminiinisyys on ihmismieleessä, kuten myös Le Dœuff tulkitsee (2003, 151–152).

Avioliittometaforien jälkeen minua kiinnosti katsoa, mitä Bacon sanoo romanttisesta rakkaudesta, esimerkiksi esseessään ”Of Love”. Baconin mukaan rakkaus kuuluu näyttämölle, ja saa paljon vahinkoa aikaan todellisessa elämässä, ollen ”joskus seireeni, joskus kuin fuurio [raivotar]” (*O* Vol. XV, 31; *S* Vol. VI, 397). Hän kuvaa rakkautta feminiinisenä ja viittaa jälleen antiikin mytologiaan. Baconin kuva romanttisesta rakkaudesta näyttäytyy kyynisenä ja uhkana maskuliinia kohtaan, sillä ”kaikkien suurten ja varteenotettavien henkilöiden joukossa (joista on säilynyt muistikuva, olivatpa nämä muinaisia tai viimeaikaisia)”, ei ole ”yhtäkään joka olisi tempautunut rakkauden hulluuden asteeseen”. Tämä Baconin mukaan osoittaa ”suurten mielen ja suurten toimien” pysyvän erossa tästä häilyvästä intohimosta. Lisäksi ”miehen, joka on tehty mietiskelemään taivasta ja kaikkia jaloja päämääriä”, ei ole syytä tehdä itsestään alamaista, siten että ”polvistuisi pienen epäjumalan edessä. Mies onkin ”silmiensä orja”, vaikka ne ovat annettu miehelle ”korkeampia tarkoituksia varten”. (*O* Vol. XV, 31–32; *S* Vol. VI, 397.) Täysin päinvastainen ajatus rakkaudesta esiintyy Baconin kirjoituksen ”Of Tribute; or, giving that which is due” luvussa ”The praise of Loue [Love]”, jossa hän sanoo, että ”(...) lopettaaksemme siihen, mistä rakkaus alkaa, kuka ei huomaisi silmän olevan kaikkein tehokkain aisti?” (*O* Vol. I, 260). Tulkintani mukaan nuoren ja vanhan Baconin mietteet romanttisesta rakkaudesta poikkeavat toisistaan melko paljon. Kiinnostavaa on kontemplatiivisuuden yhdistävän molempia näkemyksiä. Lisäksi huomioin Baconin metaforien romanttisesta rakkaudesta asettuvan hänen oman aikansa sukupuolikäsityksiin, ja maskuliinin vaatimuksiin. Sillä edelleen ”Of Love”-esseessään Bacon kirjoittaa, että ”miesten pitäisi varoa” [romanttista rakkautta], ”joka ei kadota pelkästään muita asioita, vaan myös itsensä”. Hän toteaa tämän intohimon esiintyvän sekä suuren menestyksen että suuren vastoinikäymisen aikana. Ne ”sytyttävät rakkauden ja tekevät siitä palavampaa, ja siksi se osoittautuu

hulluuden lapseksi”. (*O* Vol. XV, 32; *S* Vol. VI, 398.) Jos ”hulluus” olisi pelkästään feminiininen piirre, Bacon ei ehkä käyttäisi maskuliiniin viittaavaa pronominia sanoessaan ”This passion hath his Flouds (...)” (*O* XV, 32; *S* VI, 398). Luentani perusteella jää epäselväksi, näyttäytyykö romanttinen rakkaus Baconille sekä feminiinisenä että maskuliinisena. Sen sijaan rakkauden suuntautuminen maskuliiniin tulee esiin esseen lopulla. Bacon sanoo sotilaiden olevan helppoja kohteita rakkaudelle, koska ”vaara vaatii maksunsa nautinnoissa” (*O* XV, 33; *S* VI, 398). Kielelliset valinnat heijastavat paitsi maskuliinisuutta, myös yhden sukupuolen käsitettä. Valitettavasti näiden kysymysten pohdintaa en löytänyt aiemmasta tutkimuskirjallisuudesta.

Baconille puolison valinnassa näyttää pitkälle olevan kyse ulkoisesta olemuksesta, mikä tulee esille hyvin lyhyessä kuvauksessa ”Aadamin ja Eevan -altaista” *New Atlantiksessa* (*S* Vol. III, 153–154). White näkee *New Atlantiksen* sekulaarisena utopiana. Kuitenkin hän sivuaa Aadamin ja Eevan altaiden uskonnollista tulkintaa puhumalla lankeemuksesta, mutta jatkaa ikään kuin se olisi sekulaari tapahtuma. Stephensin tulkinta taas on lähellä omaani. Sen mukaan Aadamin ja Eevan altaat yhdistyvät Joabinin kertomana luontevasti Aadamin ja Eevan edustamaan paratiisiin. (Stephens 1975, 169).

Alaluvussa, ”6.3.3. Kurtisaanit ja maskuliininen rakkaus yhteismitallisina” käsittelin Baconin teoksien metaforista kurtisaania ja homoerotiikkaa. Tarkastelin niitä yhdessä, vaikka ne näyttävät täysin erillisiltä kysymyksiltä. *New Atlantiksessa* kurtisaanit mainitaan puhuttaessa Bensalemin avioliittokäytännöistä. Kuulijalle kerrotaan, ettei Bensalemmissä ole ”irstaita taloja, ei kurtisaaneja, eikä mitään sen kaltaista”. Vertailukohteenä on Eurooppa, jossa kaikkia edellä mainittuja sanotaan olevan. Eurooppalaisten kerrotaan myös sivuuttaneen avioliiton tarkoituksen. Heidän joukossaan todetaan lisäksi olevan ”paljon” naimattomia miehiä, jotka ”mieluummin valitsevat ”irstaan ja epäpuhtaan naimattoman elämän”. Irstaiden paikkojen ja kurtisaaneihin turvautumisen sanotaan koskevan sekä avioituneita että aviottomia eurooppalaisia miehiä. Juutalainen Joabin toteaa, etteivät bensalemilaiset hänen mukaansa harrasta ”maskuliinista rakkautta”, kuten eurooppalaiset. Sen sijaan miesten vlinen ystävyys on saarella uskollista ja pysyvää. (*S* Vol. III, 152–153.) White sanoo Baconin toisaalta tuomitsevan ”palavan halun laillistamisen”, toisaalta taas avioliiton solmimisen käytännön ratkaisuna. McKnightin mukaan Joabin katsoo eurooppalaisten elävän intohimojensa tai tunteidensa mukaan, minkä vuoksi Eurooppa on sekä epäjärjestyksen tilassa että tuottamaton. Guilloryn mukaan

kyseessä on Baconin oma henkilöhistoria. Lisäämällä ”maskuliinisen rakkauden” samaan virkkeeseen miesten välisen ystävyyden kanssa, Bacon näyttää hänen mukaansa vähentävän sodomian ”kaunistelematonta paloa”. (Guillory 2006, 71; McKnight 2006, 169, alaviite 27; White 1968, 179.) Tulkintani mukaan Bacon yhdistää kurtisaanit ja maskuliinisen rakkauden, koska näistä suhteista ei synny mitään, ne eivät ole hedelmällisiä. Sen sijaan miesten välinen uskollinen ja pysyvä ystävyys näyttää rinnastuvan avioliittoon.

Luvun lopuksi katsoin tarkemmin Baconin *New Atlantiksessa* kuvaamaa tutkijamaskuliinia Salomonin talon isän roolissa. Tulkintani isän kuvauksesta on jossain määrin yhteneväinen Guilloryn kanssa. Itse asiassa hänen huomionsa ”sääliin pukeutuneesta” Salomonin talon isästä sai minut katsomaan tarkemmin tuon ajan melankolisuutta. Nichollin mukaan musta ja valkoinen väri vaatteissa kertoivat ”hienostuneesta vähättelystä”. Siten Salomonin talon isän pukeutuminen ”sääliin” on lähellä kyseisen aikakauden melankolisuutta. (Nicholl 2005, 13, 14–15.) Nimitin tämän ilmiön maskuliiniseksi melankolisuudeksi. Melankolisuus oli vaarallista maskuliinisuudelle. Bacon itse viittaa melankoliaan, esimerkiksi *Advancement of Learningissa*. Melankolia seuraa hänen mukaansa esimerkiksi tunteiden tuoman mielihyvän jälkeen. Siksi kunnianhimoiset ruhtinaatkin kääntyvät melankoliaan. Tällaista ei kuitenkaan tapahdu tiedon ollessa kyseessä. (*O* Vol. IV, 52; *S* Vol. III, 317.)

Stephensin mukaan taas Salomonin talon isä on Baconille ”sekä Jumala että Jumalan poika, tutkija”. Hänen mukaansa tämä edustaa myös ”tulevaa tieteen tekijää ja etäistä menneisyyttä”. (Stephens 1975, 166.) Kristillisiä symboleja on tässä Baconin kuvaamassa kohtauksessa runsaasti. Ensinnäkin Jumalaan, tai Jeesukseen, osoittavat vaunujen edessä sauvat käsissään kulkevat miehet. Ne viittaavat kirkolliseen auktoriteettiin ja pastoraaliseen tehtävään. Lisäksi vaunujen katossa siivet levitettynä oleva kerubi symbolisoi Jeesuksen toista tulemistaan maanpäälle. McCutcheon näkee Salomonin talon isän säälin, yhdistettynä kerubeihin, kuvaavan ”heprealais-kristillistä pyhyyttä”, joka lupaa ”rauhaa ja armoa”, sekä ”uutta elämää” (McCutcheon 1972, 338, 342–343). Guilloryn mukaan kyse on Baconin fantasiasta (Guillory 2006, 73). Toisin kuin McCutcheon, McKnight tai Stephens, Guillory ei kiinnitä omassa analyysissään huomiota yhteenkään selvästi uskontoon viittaavaan seikkaan. Kiinnostavaa on kuitenkin hänen tulkintansa, joka tavoittaa jotain varhaisen uuden ajan maskuliinisuuden esittämisestä. Toisaalta hän näyttää

jäävän Baconin henkilöhistorian vangiksi ja siten hänen analyysinsä edellä kuvatusta *New Atlantiksen* kohdasta jää maskuliinisuudenkin kohdalla vajaaksi.

*Advancement of Learning*issa Bacon sanoo ”veljeyden” olevan kaikkien yhteisöjen taustalla, siten ”oppimisen ja valaistuksen” taustallakaan ei voi olla muuta kuin veljeys. Se taas samaistuu isyyteen ja Jumalaan, jota ”kutsutaan ”valaistuksien tai valojen isäksi”. (*O* Vol, IV, 60; *S* Vol. III, 327.) Baconin luonnonfilosofisen, ”aadamistisen”, projektin yhtenä päämääränä voi nähdä veljien, oppineiden miehen, kuuluvan Baconin mukaan osaksi Jumalan suunnitelmaa. Le Dœuff sanookin omassa tulkinnassaan Baconin kuvaavan *New Atlantiksen* yhteisön miehet veljiksi, joita ”isät” ohjaavat pastoraalisesti, ja tällaisen veljeskunnan ”prototyypin” olevan luostari (Le Dœuff, 2003, 30–32).

Feminististen naiskuvien ohella varsinkin *New Atlantiksessa* Bacon esittää maskuliinisen kuvia. Niitä ovat Tirsan, Joabin ja Salomonin talon isä. Kaikki nämä hahmot näyttävät yhdistyvän jonkinlaiseen luomiseen tai tuottamiseen. On mahdollista, että Bacon kaikilla näillä maskuliinisilla rooleilla viittaa Jumalaan ja tämän luomistyöhön. Tirsan edustaisi kaikkea maanpäällistä (lisääntyminen), Joabin taas moraalikysymyksiä (lankeemus) ja Salomonin talon isä aikaa, jolloin Aadam on palannut takaisin (millennialistinen ajattelu). Näin päädymme luomisen alkuun, valoon ja Aadamiin, ja sekä Baconin luonnonfilosofian että tämän tutkimuksen alkupisteeseen.

## 7. Johtopäätökset

Minulta on kysytty, että jos Bacon eläisi nyt, olisiko hän sekulaari luonnontieteilijä? Kysymys on itse asiassa mahdoton, tai ainakaan siihen ei voi vastata. Jos Francis Bacon eläisi nyt, hän ei olisi se Francis Bacon, jonka teoksia olen tutkimuksessani lukenut, analysoinut ja tulkinnut. Toisaalta uskonnotutkijan näkökulmasta dilemma sekulaarinen/uskonnotollinen on hyvin mielenkiintoinen. Tämän kysymyksen pohdinta on alun alkaen saattanut minut tutkimukseni aiheen pariin. Kun pohditaan yksilön mahdollista sekulaarisuutta tai uskonnotollisuutta, on kyseessä monitahoinen tutkimusongelma. Aivan aluksi on tärkeää selvittää mitä uskonto ja uskonnotollisuus tarkoittavat sekä tutkimuksen kohteelle että tutkijalle. Tarkastelin näitä kysymyksiä tutkimukseni luvuissa ”3.1. Uskontohistoriallinen tutkimus ja nyky-ajan uskonto-käsite” ja ”4.2. Uskonto Englannissa varhaisella uudella ajalla”. Näissä molemmissa

luvuissa toin esiin sen, ettei nykyajan uskontoa ja uskonnollisuutta voi verrata varhaisen uuden ajan Englannin vastaavin käsitteisiin. Baconin ajan yhteisö oli uskonnollinen, olipa se katoliseen tai protestanttiseen kirkkoon suuntautunut. Meidän näkökulmastamme, ainakin uskonnontutkijan, myös tuon ajan alkemia ja magia ovat uskonnollisia tapoja nähdä ja käsittää maailma. Baconille ja hänen aikalaisilleen kyse oli kuitenkin tieteentekemisestä ja luonnontutkimuksesta.

Taustaluvuilla sekä Baconin henkilöhistoriasta että muusta hänen aikansa ajattelusta ja elämästä yleensä olen halunnut tuoda esiin sen erilaisuuden suhteessa omaan aikaamme. Palatakseni kysymykseen sekulaarisuudesta, on hyvä pohtia esimerkiksi tämän ajan ihmisiä islaminuskteisissa valtioissa, joissa uskonto usein määrittää koko elämää, ilman että yhteisön sisällä sitä välttämättä kyseenalaistetaan. Uskonnon katsotaan ainakin virallisesti ja yhteiskunnallisesti kuuluvan näiden maiden kulttuuriseen järjestykseen. Samalla tavalla näen Baconin eläneen omassa ajassaan, kyseenalaistamatta tuon ajan todellisuutta, kristillistä ja raamatullista maailmankuvaa. Toisaalta näen, että vaikka aiemmat tutkimukset ovat soveltaneet Baconin uskonnollista vakaumusta johonkin tiettyyn kristinuskon suuntaukseen, erityisesti puritaaniseen tai kalvinistiseen kirkkoon, näyttää Bacon pysytelleen sitoutumattomana. Hänelle pääasia oli noudattaa Jumalan sanaa, ei tietyn kirkon. Toisaalta se uskonnollinen suuntaus, johon Bacon eniten näyttää kallistuvan, on millennialismi. Usko Jeesuksen toiseen tulemiseen näkyy varsinkin Baconin useissa viittauksissa Danielin profetiaan, ”monet harhailevat, mutta tieto lisääntyy” (Dan. 12:4).

Mitä tulee toiseen tämän tutkimuksen pääkäsitteeseen, sukupuoleen, on selvää että myös käsitys siitä on ollut täysin erilainen kuin nyt, kuten olen monin tavoin edellä esittänyt. Samalla tavoin kuin Baconin luontometaforat kuuluvat yhteen sukupuolittuneen kielen kanssa, voidaan ne nähdä kuuluvaksi osaksi uskonnollisia viittauksia ja Baconin uskonnollista ajattelua. Baconilla kaiken takana on näkemys Jumalasta ja tämän luomistyöstä sekä erityisesti Jumalan kuvasta, Aadamista. Aadam on paitsi ihanteellisen maskuliinin kuva myös ideaali luonnontutkija tai -filosofi. Aikaisemmassa tutkimuskirjallisuudessa, varsinkin feministisessä tutkimuksessa, Baconin luonnonfilosofian luontoa on pidetty lähtökohtaisesti feminiinisenä. Tähän lukuisat, feministien nimeämät, seksuaalimetaforat esimerkiksi *Novum organumissa* näyttävät viittaavan. Feminiinen luonto ei ole koko totuus Baconin luonnonfilosofiassa. Itse asiassa Baconin luontokäsitys vaatisi tarkempaa analyysia kuin olen tässä tutkimuksessa tehnyt. Poikkeuksena Baconin feminiiniselle luonnolle



esitin Panin, karvaisen ja maskuliinin luontohahmon. Näyttää siltä, että Baconille ei ole olemassa vain yhtä luontoa, vaan luontoja on useita erilaisia ja ne voivat olla maskuliinisia tai feminiinisiä. Kiinnostavaa on, että juuri maanpäällinen, tai itse asiassa maansisäinen, luonto näyttää tarkoittavan Baconille feminiinistä. Tähän viittaavat metaforat, joissa ”tieteen poikien” tulee astua, tai jopa tunkeutua luonnon sisään. Sen sijaan universumi, maanylinen luonto, vaikuttaa luentani mukaan olevan maskuliininen. Tulkintani mukaan näyttääkin siltä, että mitä abstraktimmalla tasolla Bacon puhuu, sitä lähempänä hän on yhden sukupuolen käsitettä. Esimerkiksi kertoessaan *De sapientia veterumissa* Panista, Baconille näyttää olevan selvää, että ”kaikki ovat kahden yhdistelmiä” ja että ”kaikki oliot ovat kaksimuotoisia” (*S* Vol. VI, 638). Tällainen tulkinta vaatii lisää perehtymistä, mutta jatkotutkimusta ajatellen se olisi erinomainen tarkastelukulma. Tällaiseen tutkimuskysymykseen sopisi luontevasti yhdistää esoteerisuus ja alkemia Baconin luonnonfilosofiassa, mikä on toinen tässä tutkimuksessa esiin tullut, mutta vähälle huomiolle jäänyt näkökulma.

Baconin luonnonfilosofian esoteerisuutta ovat aiemmat tutkimukset tarkastelleet paljonkin, mutta eivät kuitenkaan maskuliinisuuden kautta. Tosin Yatesin näkemys Baconin yhteydestä ruusuristiläiseen ajatteluun on lähellä, koska siinä on kyse veljeydestä. Tuon ajan ideaalisen maskuliinisuuden tarkastelun kautta myös alkemistinen tai esoteerinen ajattelu Baconin luonnonfilosofiassa näyttää erilaiselta. Ilman muuta on selvää, että Aadam kuuluu myös esoteeriseen ajatteluun. Tässä tutkimuksessa halusin kuitenkin rajata tarkastelun Vanhan testamentin ja kristillisten kirjoitusten Aadamiin, koska näen ne Baconin luonnonfilosofian perustana. Kiinnostavaa on, että aiemmassa tutkimuksessa on jäänyt täysin huomiota vaille se, ettei Bacon mainitse Eevaa kertoessaan Eedenin tapahtumista.

Tutkimuksessani tulin koko ajan tietoisemmaksi myös siitä, että sekä minä että aikaisempi Bacon-tutkimus, olemme olettaneet Baconin luonnonfilosofian olevan strukturoitu, tietynlainen ja aina uudelleen toistuva oppi luonnosta ja sen tutkimisesta. Toisaalta kaikille on yleensä samalla ollut selvää Baconin sisäinen ristiriitaisuus ja moninaisuus eri teoksissa ja jopa teosten sisällä. Lähtökohtani oli katsoa Baconin luonnonfilosofiaa kokonaisuutena, poimien luennassani mukana olleista teoksista uskontoon ja sukupuoleen viitanneet kohdat. Tämä tutkimus on osoittanut, että Baconin näkemys luonnosta on monitahoinen ja ristiriitainen, toisinaan luonto on hyvä ja arvokas (jumalallinenkin), toisinaan kuriin laitettava kiusankappale, tai jopa jollain tavalla houkutteleva vapaudessaan. Toisaalta Baconin käsitys luonnonfilosofiasta, siitä mitä se on ollut ja/ tai mitä sen pitäisi olla, on

kaikissa teoksissa yhteneväinen. Tässä mielessä Baconin luonnonfilosofiaa voi pitää strukturoituna ja ristiriidattomana. Tutkimukseni myös vahvistaa Genesiksen pysyvän Baconin ohjenuorana läpi hänen filosofisen tuotantonsa. Baconin näkemys Jumalan oikeuttamasta ja jopa vaatimasta luonnonfilosofian uudistamisesta ja paluusta syntiinlankeemusta edeltävään luonnon hallintaan, ei horju. Sisäinen ristiriita näkyy siinä, minkälaista tutkimustyötä Jumala arvostaa, *vita activaa* vai *vita contemplativaa*. Bacon näyttää päätyvän epävarmaan kompromissiin, ja näiden kahden erilaisen tavan tarkkailla ja/tai ymmärtää maailmaa, yhdistämiseen.

Sukupuolen kysymyksessä näen Baconin asettuvan tyypillisesti omaan aikaansa. Tämä näkyy jonkin verran hänen kuuluisissa ja varsinkin useasti tulkituissa seksuaalimetaforissaan, silloin kun on helppoa nähdä luonto feminiinisenä. Pohdin jo edellä luonnon kohdalla Baconin toisinaan esittävän luonnon myös maskuliinisenä, kuten Pan. Puhuessaan sen sijaan naisesta konkreettisesti, esimerkiksi esseissään, Bacon on oman aikansa patriarkaalisen maailmankuvan edustaja: ”vaimot ovat nuorten miesten rakastajattaria, keski-ikä kumppaneita, ja vanhojen miesten hoitajia” (*O* Vol. XV, 26). Nainen on yhteiskunnassa suhteessa mieheen. Vaimon roolissa nainen on luonnollisessa ja sopivuuden mukaisessa paikassaan yhteiskunnassa. Toinen tällainen rooli on äiti, josta Bacon kuitenkin puhuu lähinnä metaforisella tasolla, esimerkiksi *Novum organumissa*, ”tieteiden suuresta äidistä” (*O* Vol. XI, 126, 127; *S* Vol. I, 187; *S* Vol. IV, 79). Metaforisen tason lisäksi huomioin *New Atlantiksen* perhejuhlan symbolisen äidin, jota mielestäni ei ole aiemmassa tutkimuksessa katsottu koko teoksen metaforisen tai symbolisen verkoston osana. Vaikka äiti ei näyttäydy kertomuksen perhejuhlan henkilöille, saa lukija tai kuulija kurkistaa hänen sinisen ja kullan väreille koristetun parvekkensa ikkunasta.

Bacon puhuu niin ikään metaforisesti kurtisaanista. Hänen sanoessaan *Advancement of Learningissa*, ettei tiedon tulisi olla ”kuin kurtisaani, vain nautinnon ja turhamaisuuden takia (...), vaan ”kuin puoliso, synnyttämistä, hedelmää ja lohtua varten” (*O* Vol. IV, 32; *S* Vol. III, 295), tulee naisen roolit ja asema selväksi hyvin konkreettisena, vaikka Bacon esittääkin ne metaforan takaa.

Feminiinisyttä ja naisen rooleja enemmän minua kiinnosti maskuliinisuus ja sen paikka ja asema Baconin luonnonfilosofiassa. Nimetessäni koko Baconin projektin ”aadamistiseksi”, on selvää että miehuudella tai maskuliinisuudella on oltava jotain tekemistä sen kanssa. Maskuliinisuus Baconin luonnonfilosofiassa ei ole näkyvää kuten feminiinisyys tai naiseuden kuvaaminen eri rooleissa, vaan se on tavassa sanoa ja kertoa tarinaa. Esimerkiksi *Temporis partus masculuksessa* Bacon

sanoo haluavansa teoksensa kuvitteellisen ”rakkaan poikansa” ”pyhään, siveään, ja lailliseen avioliittoon asioiden itsensä kanssa” (S Vol. III, 538). Tulkitsen toivon olevan tämänkin kirjoituksen valossa tulevaisuuden ideaalisissa miehissä. Nämä ideaalista maskuliinisuutta edustavat miehet tulevat parhaiten esiin *New Atlantiksessa*, jossa esimerkiksi Salomonin talon isä keskikokoisena, keski-ikäisenä miehenä ja miellyttävänä persoonana, joka myös näyttää säälivän ihmisiä, on mitä ilmeisemmin kuvaus Baconin oman ajan ideaalisesta maskuliinista. Nimitin tämän maskuliinisuuden ilmaisutavan melankoliseksi maskuliinisuudeksi. Bacon puhuu itsekin usein melankoliasta ja sen vaarallisuudesta. Melankolisuus on uhka maskuliinisuudelle, mutta toisaalta sellaista käsitettä kuin melankolinen feminiinisyys ei tuolla ajalla voi nähdä. Sen sijaan tunteet näyttäytyvät myös Baconilla feminiinisinä, ja eniten ehkä romanttinen rakkaus, tai intohimo, josta hän kertoo pitkään esseessään ”Of Love”. Hän kuvaa rakkautta hyvin värikkäin feminiinisin termein, kreikkalaiseen mytologiaan turvautuen. Rakkaus voi ensinnäkin olla kuin seireeni, olento, joka on puoliksi nainen ja puoliksi lintu. Toisinaan rakkaus voi Baconin mukaan muistuttaa fuurioita, jotka ovat puoliksi naisia ja puoliksi siivekkäitä olioita. Esseen lopussa tulee selväksi että tämä feminiininen tunne on uhka juuri maskuliinisuudelle, tai ”suurille ja vartenotettaville henkilöille”, mutta että, nämä ”suuret mielet ja suuret toimet” ovat niin viisaita, että ”pysyvät erossa tästä häilyvästä intohimosta”. (O Vol. XV, 31–32; S Vol. VI, 397.) Baconin toteamus siitä, että mies, joka on tehty mietiskelemään taivasta ja kaikkia jaloja päämääriä, ja että silmät ovat annettu miehelle ”korkeampia tarkoituksia varten” (O Vol. XV, 32; S Vol. VI, 397), vie lukijan tai kuulijan kaiken alkuun. Mies, Aadam, on myös Baconin luonnonfilosofiassa tehty ”jaloja päämääriä varten” ja hänen silmänsä korkeampia tarkoituksia varten kuin romanttista rakkautta, tai mitään muutakaan maallista tunnetta.

# Lähteet ja kirjallisuus

## Päälähteet

Tutkimuksessa käytetyt Francis Baconin teosten kokoelmajulkaisut:

- MW* Brian Vickers (ed. with an Introduction and Notes) *Francis Bacon. The Major Works*. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press 2008 [2002].
- O* Alan Stewart & Harriet Knight (eds. vol. I), Michael Kiernan (ed. vols. IV & XV), Graham Rees & Maria Wakely (eds. vols. XI & XII) *The Oxford Francis Bacon*. Oxford: Oxford University Press 1996–2004.
- S* James Spedding & Robert Leslie Ellis & Douglas Denon Heath (eds.) *The Works of Francis Bacon*. 14 vols. London: Longman 1857–1874.

Bacon, Francis

- 1589 "An Advertisement Touching the Controversies of the Church of England". *O* Vol. I; *S* Vol. VIII [*LL* Vol. I].
- n. 1591–1592 *Tribuit, or giuinge that which is due*. *O* Vol. I
- n. 1591–1592 "Mr. Bacon in Praise of Knowledge". *S* Vol. VIII [*LL* Vol. I]
- n. 1591–1592 "Mr. Bacon's Discourse in the Praise of his Sovereign". *S* Vol. VIII [*LL* Vol. I]
- 1592 "To my Lord Treasurer Burghley". *S* Vol. VIII [*LL* Vol. I]
- 1595 "Advice to the Earl of Rutland on his travels. Letter I.". *O* Vol. I
- 1597 *Essaies*. *S* Vol. VI
- 1602 (?) *Temporis partus masculus. Sive instauratio magna imperii humani in universum*. *S* Vol. III
- 1603 *A Brief Discourse Touching the Happy Union of the Kingdoms of England and Scotland: dedicated in private to his Majesty*. *S* Vol. X [*LL* Vol. III]
- 1603 (?) *A Confession of Faith*. *MW*; *S* Vol. VII
- 1603 (?) *Valerius Terminus of the Interpretation of Nature: with the annotations of Hermes Stella*. *S* Vol. III
- 1604 *Certain Considerations Touching the Better Pacification and Edification of the Church of England*. *S* Vol. X [*LL* Vol. III]

- 1604 *Sir Francis Bacon in His Apologie, in Certain Imputations Concerning the Late Earl of Essex. Writtten to the Right Honorable His Very Good Lord, the Earle of Devonshire, Lord Lieutenant of Ireland. S Vol. X [LL Vol. III]*
- 1605 *The Tvvo Bookes of Francis Bacon. Of the proficience and advancement of Learning, diuine and humane. (Advancement of Learning). O Vol. IV & S Vol. III*
- n. 1606–1607 “A letter of request to Dr. Playfer, to translate the Advancement of Learning into Latin”. S Vol. X [LL Vol. III]
- 1607 (?) *Cogitata et visa: Interpretatione naturæ, sive de scientia operative. S Vol. III*
- 1608 *Redargutio philosophiarum. S Vol. III*
- 1609 *De sapientia veterum. S Vol. VI*
- 1612 *The Essaies of Sir Francis Bacon Knight the Kings Solliciter Generall. Imprinted at London by John Beale, 1612. S Vol. VI*
- 1619 *Of the Wisdom of Ancients. S Vol. VI*
- 1620 *Instauratio magna. O Vol. XI ; S Vol. I; Vol. IV*
- 1620 *Novum organum. O Vol. XI ; S Vol. I; Vol. IV*
- 1622 *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam; sive phaenomena universi. O Vol. XII ; S Vol. II*
- 1625 *The Essayes or Counsels, Civill and Morall. O Vol. XV ; S Vol. VI*
- 1625 “The Last will of Francis Bacon, Viscount St. Alban”. S Vol. XIV [LL Vol. VII]
- 1627 *New Atlantis. S Vol. III*
- 1627 *Sylva Sylvarum. S Vol. II*
- 1629 [1622?] ”To the Right Reverend Father in God, Lancelot Andrewes, Lord Bishop of Winchester, and Counsellor of Estate to his Majesty”. S Vol. XIV [LL Vol. VII]
- 1910 *Filosofiset mietelmät. Suom. Elof Kristianson. Helsinki: Yrjö Weilin & kumpp.*
- 1964 “The Maculine Birth of Time. Or Three Books on the Interpretation of Nature”. *The Philosophy of Francis Bacon. An Essay on Its Development from 1603 to 1609 with New Translations of Fundamental Texts by Benjamin Farrington.* Liverpool: Liverpool University Press.

- 1964 *The Refutation of Philosophies. The Philosophy of Francis Bacon. An Essay on Its Development from 1603 to 1609 with New Translations of Fundamental Texts by Benjamin Farrington.* Liverpool: Liverpool University Press.
- 1964 *Thoughts and Conclusions. The Philosophy of Francis Bacon. An Essay on Its Development from 1603 to 1609 with New Translations of Fundamental Texts by Benjamin Farrington.* Liverpool: Liverpool University Press.

## Muut lähteet

Andrewes, Lancelot

- 1657 *Αποσπασματα Sacra: or a collection of posthumous and orphan LECTURES:* Delivered at St. Pauls and St. Giles his Church. By The Right Honourable AND Reverend Father in God Lancelot Andrewes, Lord Bilhop of VVinchester. Never before extant. London: Printed by R. Hodgkinsonne, for H. Moseley, A. Crooke, D. Pakeman, L. Fanne, R. Royston, and N. Ekins.

Augustinus

- 1887 *On the Trinity. (De trinitate)* Transl. Arthur West Haddan. Philp Scaff (ed.) Nicence and Post-Nicence Fathers, First Series, Vol. 3. Buffalo; NY: Christian Literature Publishing Co. Rev. and ed. for New Advent Kevin Knight. (<http://www.newadvent.org/fathers/130112.htm>). (Luettu 4.2.2018)
- 1910 *Soliloquies.* Transl. Rose Elizabeth Cleveland. Boston: Little, Brown, and Company. (<http://www.livrosgratis.com.br>) (Luettu 22.1.2018)
- 2003 *Jumalan valtio.* (I. osa, kirjat 1–10). Helsinki: WSOY.
- 2003 *Tunnustukset. Confessiones.* Suom. Otto Lakka. Suom. tark. Yrjö-Otto Lakka. Helsinki: SLEY-Kirjat.

Calvin, Jean

- 1948 [1554] *Calvin's Commentaries. Commentaries on the First Book of Moses called Genesis, by John Calvin.* Translated from the original Latin, and compared with the French edition, by the Rev. John King. M. A., of Queens College, Cambridge, Incumbent, of Christ's Church, Hull. Vol.1. Grand Rapids: WM. B Eerdmans Publishing Company. (<https://calvin.edu/centers-institutes/.../john-calvins-works-in-english/>) (Luettu 8.1.2018)

Donne, John

- 1987[1624,1625] *Selected Prose. Edited and with an Introduction and Notes by Neil Rhodes.* London: Penguin Random House UK.
- 1996 [1633?] *The Complete English Poems. Edited by A. J. Smith.* London: Penguin Books.

More, Thomas

- 1516 *Utopia.* The Project Gutengerg eBook, Utopia, by Thomas More, edited by Henry Morley. Tranccribed from the 1901 Cassel & Company Edition by David Price. ([www.gutenberg.org/files/2130/2130-h/2130-h.htm](http://www.gutenberg.org/files/2130/2130-h/2130-h.htm)) (Luettu 22.5.2018)

Platon

- 1999 *Kritias. Teokset I—VIII.* Viides osa. . Suom. A. M. Anttila. Helsinki: Otava.  
*Lait. Teokset I—VIII.* Kuudes osa .Suom. Marja Itkonen-Kaila & et al. Helsinki: Otava.  
*Timaios. Teokset I—VIII.* Viides osa. Suom. A. M. Anttila. Helsinki: Otava.

Raleigh, Walter

- 1614 *The History of the World. (The Historie of the World. In Five Bookes.)* Colophon. London: Printed by William Stansby for Walter Burre, and are to be sold at his shop

in Paules Church-yard at the signe of the Crane.  
(<https://archive.org/details/historyofworld00rale>) (Luettu 19.3.2018)

Rosenkreutz, Christian (?)

1999 [1652?] *Fama Fraternitatis or a Discovery of the Fraternity of the Most Noble Order of the Rosy Cross*. English translation published by Thomas Vaughan. Frances Yates. *The Rosicrucian Englihtenment*. Selected Works. Vol. IV. Routledge: London, Appendix 238–251.

## Kirjallisuus

Abarim Publications

– ”The name Joab in the Bible”. (<http://www.abarimpublications.com/Meaning/Joab.html#Wn78JiXFLIU>) (Luettu 10.2.2018.)

Ahokas, Minna

2013 ”Käsitehistoriallinen lähestymistapa”. Jaakko Olavi Antila, Esko M. Laine & Juha Meriläinen (toim.) *Kristinuskon historian tutkimusalat ja metodit*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 226. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 134–147.

Almond, Philip, C.

1999 *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Antola, Päivikki

2004 ”Uskonto, Minä, Tiede, Uskontotiede”. Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (toim.) *Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*. Uskontotiede 10. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 289–310.

Aristoteles

1991 *Politiikka*. Suom. A.M. Anttila. Selitykset laatinut Juha Sihvola. Aristoteles. Teokset, VIII. Helsinki: Gaudeamus.

2005 *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. ja selitykset laatinut Simo Knuuttila. Aristoteles. Teokset, VII. Helsinki: Gaudeamus.

Aughterson, Kate

1992 ”The Waking Vision’: Refrence in the *New Atlantis*”. *Renaissance Quarterly*, vol. XLV, 119–139.

Bate, Jonathan & Dora Thornton & Becky Allen

2012 *Shakespeare’s Britain*. London: The British Museum Press.

Bergholm, Alexandra

2016 ”The Drinking of Blood in the Ritual Context of Mourning”. Riku Hämäläinen, Heikki Pesonen & Terhi Utriainen (toim.) *Helsinki Study of Religions. A Reader*. Uskontotiede 17. Helsinki: University of Helsinki, 402–410.

Biedermann, Hans

1989 *Suuri symbolikirja*. Suom. ja toim. Pentti Lempiäinen. Helsinki: WSOY.

Blenkinsopp, Joseph

2011 *Creation, Un-creation, Re-creation. A Discursive Commentary on Genesis 1–11*. London: T & T Clarck International.

- Box, Ian  
1996 "Bacon's moral philosophy". Markku Peltonen (ed.) *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge: Cambridge University Press, 260–282.
- Briggs, John C.  
1989 *Francis Bacon and the Rhetoric of Nature*. Harvard: Harvard University Press.  
1996 "Bacon's science and religion". Markku Peltonen (ed.) *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge: Cambridge University Press, 172–199.
- Brooke, John Hedley  
1991 *Science and Religion. Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bucklow, Spike  
2009 *The Alchemy of Paint. Art, Science and Secrets from the Middle Ages*. London: Marion Boyards.
- Butler, Judith  
1990 *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Carroll, Robert & Stephen Prickett  
1998 "Explanatory Notes". *The Bible. Authorized King James Version*. With an introduction and notes by Robert Carroll and Stephen Prickett. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 321–441.
- Catholic Answers  
– "Immaculate Conception and Assumption". (<https://www.catholic.com/.../immaculate-conception-and-assumption>) (Luettu 16.5.2018)
- Cohen, Jeffrey Jerome & Bonnie Wheeler  
2000 "Becoming and Unbecoming". Jeffrey Jerome Cohen & Bonnie Wheeler (eds.) *Becoming Male in the Middle Ages*. The New Middle Ages, vol. 4. Garland Reference Library on the Humanities, vol. 2066. New York: Garland Publishing, vii–xx.
- Collins Latin Dictionarary & Grammar*  
1997 Claspow: HarperCollins Publishers.
- Connell, R. W.  
2005 [1995] *Masculinities*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Polity Press.
- Croft, Pauline  
2003 *King James*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Crooke, Helkiah  
1615 *Microcosmographia* [ΜΙΚΡΟΚΟΣΜΟΓΡΑΦΙΑ]: A DESCRIPTION of the Body of Man. TOGETHER VVITH THE CONTROVERSIES THERETO BELONING. Collected and Translated out of all the Best Authors of Anatomy, Especially out of Gasper Bauhinus and Anreas Laurentius. By Helkiah Crooke Doctor of Physicke, Physitian to His Maiestie, and his Highnesse PROFESSOR in Anatomy and Chyrurgerie. Published by the Kings Maiesties especiall Direction and Warrant according the first integrity, as it was originally written by the AVTHOR. Etiam Parnassia Laurus Parua, subingentimatrix se subjicit vmbra. Printed by William Iggard dwelling in Barbican, and are there to be sold, 1615. (<https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A19628.0001.001?view=toc>) (Luettu 16.12.2017)
- Culbertson, Philp L.  
1996 "Men and Christian Friendsihip". Björn Krondorfer (ed.) *Men's Bodies, Men's Gods. Male Identities in a (Post-) Christian Culture*. New York: New York University Press, 149–180.
- Davis, J. C.  
1981 *Utopia and the Ideal Society*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Davis, Natalie Zemon  
1993 "Women in Politics". Natalie Zemon Davis & Arlette Farge (eds.) *A History of Women in the West. III Renaissance and Enlightenment Paradoxes*. Cambridge: Harvard University Press, 167–183.
- Ellis, Robert Leslie  
1858 "Preface to Novum organum". Collected and Edited by James Spedding & Robert Leslie Ellis & Douglas Denon Heath. *The Works of Francis Bacon*. Vol. I. London: Longman, 71–113.  
1870 "Preface to Valerius Terminus". Collected and Edited by James Spedding & Robert Leslie Ellis & Douglas Denon Heath. *The Works of Francis Bacon*. Vol. III. London: Longman, 201–213.
- Epp, Garrett P. J.  
2000 "The Vicious Guise: Effeminacy, Sodomy, and *Mankind*". Jeffrey Jerome Cohen & Bonnie Wheeler (eds.) *Becoming Male in the Middle Ages*. New York: Garland Publishing, 303–320.
- Farrington, Benjamin  
1964 *The Philosophy of Francis Bacon. An Essay on Its Development from 1603 to 1609 with New Translations of Fundamental Texts*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Feisner Anderson, Edith  
2006 *Colour. How to Use Colour in Art and Design*. London: Laurence King Publishing.
- Fissel, Mary E.  
2004 *Vernacular Bodies. The Politics of Reproduction in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press.
- Fraser, Antonia  
2002 *The Weaker Vessel. Woman's Lot in the Seventeenth-century England*. London: Phoenix.
- Gaukroger, Stephen  
2001 *Francis Bacon and the Transformation of Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geneva Bible*  
1560 *The Orginal 1560 Geneva Bible free online*.  
(<https://www.heatherhammond.com/geneva.html>) (Luettu 25.2.2018)
- Guillory, John  
2006 "The Bachelor State: Philosophy and Sovereignty in Bacon's *New Atlantis*". Victoria Kahn, Neil Saccamano & Daniela Coli (eds.) *Politics and the Passions, 1500–1850*. Princeton: Princeton University Press, 49–74.
- Hardwick, Julie  
2004 "Did Gender Have a Renaissance? Exclusions and Traditions in Early Modern Western Europe". Teresa A. Meade & Merry E. Wiesner-Hanks (eds.) *A Companion to Gender History*. Oxford: Blackwell Publishing, 343–357.
- Harrison, Peter  
1998 *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.  
2007 *The Fall of Man and the Foundations of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heal, Felicity  
2015 "Expericencing religion in London: diversity and choice in Shakespeare's metropolis". David Loewenstein & Michael Witmore (eds.) *Shakespeare and Early Modern Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 57–78.

- Hellinger, Marlis  
2001 "English – Gender in a global language". Marlis Hellinger & Hadumod Busmann (eds.) *Gender Across Languages: The Linguistic Representation of Women and Men*, Vol. 1. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 105–113.
- Hellinger, Marlis & Hadumod Busmann  
2001 "Gender Across Languages. The linguistic representation of women and men". Marlis Hellinger & Hadumod Busmann (eds.) *Gender Across Languages: The Linguistic Representation of Women and Men*, Vol. 1. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company 1–25.
- Helve, Helena  
2004 "Näkemyks uskontotieteellisestä tutkimuksesta". Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (toim.) *Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*. Uskontotiede 10. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 184–199.
- Henry, John  
2010 "Religion and the Scientific Revolution". Peter Harrison (ed.) *The Cambridge Companion to Science and Religion*. Cambridge Companion to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 39–58.
- Hiltner, Ken  
2011 *What Else is Pastoral?* Ithaca: Cornell University Press.
- Hobsbawm, E. J.  
1971 "From Social History to the History of Society". *Daedalus*. Vol. 100, No. 1, Historical Studies Today (Winter, 1971), Cambridge, MA: The MIT Press, 20–45.
- Hoerger, Jacob  
2015 *The Structure of Bacon's Scientific Revolution*. Senior Comprehensive Exercise in Political Science, Spring 2013. Condensed and edited for applications to graduate school in political theory in fall 2015. Northfield, Minnesota: Carleton College. (<https://jacobhoergerdotcom.files.wordpress.com/.../the-structure-of-...>) (Luettu 26.2.2018)
- Hovi, Tuija  
1999 "Sukupuolen esityksiä". Tuija Hovi & Aili Nenola et al (toim.). *Uskonto ja sukupuoli*. Helsinki: Helsinki University Press, 12–15.
- Huttunen, Martti  
2005 *Värit pintaa syvemmltä*. Helsinki: WSOY.
- Hylson-Smith, Kenneth  
1996 *The Churches in England from Elisabeth I to Elisabeth II. Volume I: 1558–1688*. London: SCM Press.
- Irigaray, Luce  
2002 *To Speak is Never Neutral*. Transl. Gail Schwab. New York: Routledge.
- Jacobs, Mignon R.  
2007 *Gender, Power, and Persuasion. The Genesis Narratives and Contemporary Portraits*. Michigan: Baker Academic.
- Jardine, Lisa  
1974 *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.  
2000 "Chronology". Lisa Jardine & Michael Silverthorne (eds.) *The New Organon*. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, xxix–xxxii.  
"Introduction". Lisa Jardine & Michael Silverthorne (eds.) *The New Organon*. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, vii–xxviii.

”Futher reading”. Lisa Jardine & Michael Silverthorne (eds.) *The New Organon*. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, xxxiii–xxxv.

Johnston, Arthur

1974 “Introduction”. Arthur Johnston (ed.) *The Advancement of Learning and New Atlantis*. Oxford: Clarendon Press.

Jolkkonen, Jari

2007 *Systemaattinen analyysi tutkimusmetodina. Metodiopas*. Joensuu: Joensuun yliopisto. Teologinen tiedekunta.

Jones, Norman Leslie

2002 *The English Reformation: Religion and Cultural Adaptation*. Oxford: Blackwell Publishers.

Kaartinen, Marjo

1994 *Hirveä hidalgo & Amerikan peruna: Uuden ajan alun Euroopan kulttuurihistoriaa*. Turku: Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskus.

Karras, Ruth Mazo

2000 “Sharing Wine, Women, and Song: Masculine Identity Formation in the Medieval European Universities”. Jeffrey Jerome Cohen & Bonnie Wheeler (eds.) *Becoming Male in the Middle Ages*. New York: Garland Publishing, 187–202.

Keller, Evelyn Fox

1985 *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press.

Kent, Kingsley Susan

2004 “Gender Rules: Law and Politics”. Teresa A. Meade & Merry E. Wiesner-Hanks (eds.) *A Companion to Gender History*. Oxford: Blackwell Publishing, 86–109.

Kiernan, Michael

2000 ”The Commentary”. *The Advancement of Learning: Edited with Introduction, Notes and Commentary by Michael Kiernan. The Oxford Francis Bacon*, IV. Oxford: Clarendon Press, 205–362.  
“Introduction. 1. Bacon’s Programme for the Reform of Knowledge.” *The Advancement of Learning: Edited with Introduction, Notes and Commentary by Michael Kiernan. The Oxford Francis Bacon*, IV. Oxford: Clarendon Press, xvii–lvi.  
“Preface”. *The Advancement of Learning: Edited with Introduction, Notes and Commentary by Michael Kiernan. The Oxford Francis Bacon*, IV. Oxford: Clarendon Press, vii–viii.

Korsisaari, Eva Maria

2006 *Tule, rakkaani. Naisen ja miehen välisestä etiikasta kirjallisuuden rakkauskuvauksissa*. Väitöskirja. Helsinki

Krondorfer, Björn

1996 “Introduction”. Björn Krondorfer (ed.) *Men’s Bodies, Men’s Gods. Male Identities in a (Post-) Christian Culture*. New York: New York University Press, 3–26.

Kvam, Kristen. E. & Linda S. Searching & Valarie H. Ziegler

1999 *Eve and Adam: Jewish, Cristian and Muslim readings on Genesis and Gender*. Bloomington: Indiana University Press.

LaCocque, André

2006 *The Trial of Innocence. Adam, Eve, and the Yahvist*. Oregon: Cascade Books.

Lahtinen, Mikko (toim.)

2017 [2002] *Tommaso Campanella, Francis Bacon & David Hume. Matkoja Utopiaan*. 2. uudistettu laitos. Tampere: Vastapaino.

Laitila, Teuvo

- 2004 ”Uskonnon sosiaalinen rakentuminen”. Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (toim.) *Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*. Uskontotiede 10. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 66–81.
- 2006 *Ihmisen jumalat. Johdatus uskontotieteeseen*. Joensuun yliopiston täydennyskoulutuskeskuksen julkaisuja. Sarja B. Oppimateriaalia N:o 22. Joensuu: Joensuun Yliopistopaino.
- Laqueur, Thomas
- 1990 *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.
- 2003 ”Sex in the Flesh”. –*Isis*. June 2003, Vol. 94 (2), 300–306.
- Latinalais-suomalainen sanakirja
- 1967 J. W. Salmi & Edvin Linkomies (toim.). 5. p. Helsinki: Otava
- Le Dœuff, Michèle
- 2003 *The Sex of Knowing*. Transl. Kathryn Hammer & Lorraine Code. London: Routledge.
- Leslie, Marina
- 1998 *Renaissance Utopias and the Problem of Historians*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lin, Yan
- 2010 ”Re-reading Genesis 1–3 in the Light of Ancient Chinese Creation Myths”. Athalya Brenner, Archie Chi Chung Lee, and Gale A. Yee (eds.) *Genesis*. Sarja: Texts @ Context. Minneapolis: Fortress Press, 65–80.
- Lincoln, Bruce
- 2012 *Gods and Demons, Priests and Scholars. Critical Explorations in the History of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lockyer, Roger
- 1998 *James VI and I*. Profiles in Power. London: Longman.
- Loewenstein, David & Michael Witmore
- 2015 ”Introduction”. David Loewenstein & Michael Witmore (eds.) *Shakespeare and Early Modern Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–19.
- Lossky, Nicholas
- 1991 *Lancelot Andrewes. The Preacher (1555-1626). The Origins of Mystical Theology of the Church in England*. Transl. Andrew Louth. Oxford: Clarendon Press.
- Marshall, Peter
- 2015 ”Choosing sides and talking religion in Shakespeare’s England”. David Loewenstein & Michael Witmore (eds.) *Shakespeare and Early Modern Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 40–56.
- Matthews, Steven
- 2008 *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*. Hampshire: Ashgate.
- McCutcheon, Elizabeth
- 1972 ”Bacon and Cherubim: An Iconographic Reading of the *New Atlantis*”. – *English Literary Renaissance*. 2: ( 3), 334–355.
- McKnight, Stephen A.
- 2006 *The Religious Foundations of Francis Bacon’s Thought*. Columbia: University of Missouri Press.
- Merchant, Carolyn
- 1990 [1980] *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York, N.Y.: Harper & Row.
- Melchior-Bonnet Sabine

- 2004 *Kuvastin: Peilin historiaa*. Suom. Pia Koskinen-Paunonen. Jyväskylä: Atena Kustannus Oy.
- Mikkeli, Heikki  
1999 ”Renessanssifilosofia”. Petter Korkman & Mikko Yrjönsuuri (toim.) *Filosofian historian kehityslinjoja*. Helsinki: Gaudeamus, 161–180.
- Miller, John  
2006 *The Stuarts*. London: Hambledon Continuum.
- Miner, Robert  
2004 *Truth in the Making. Creative Knowledge in Theology and Philosophy*. London: Routledge.
- Mirsky, Seth  
1996 “Three Arguments for the Elimination of Masculinity”. Björn Krondorfer (ed.) *Men’s Bodies, Men’s Gods. Male Identities in a (Post-) Christian Culture*. New York: New York University Press, 27–39.
- Morford, Mark P. O. & Robert J. Lenardon.  
1985 *Classical Mythology*. 3<sup>rd</sup>. ed. Oxford: Oxford University Press.
- Mouton, J.  
1987 “The masculine birth of time. Interpreting Francis Bacon’s discourse on scientific progress”. – *South African Journal of Philosophy* 6 (2), 43–50.
- Mäkinen, Virpi  
2005 ”Modernin tieteenkäsityksen varhaishistoria”. Anneli Meurman-Solin & Ilkka Pyysiäinen (toim.) *Ihmistieteet tänään*. Helsinki: Gaudeamus, 23–38.
- Nelson, James B.  
1996 “Epilogue”. Björn Krondorfer (ed.) *Men’s Bodies, Men’s Gods. Male Identities in a (Post-) Christian Culture*. New York: New York University Press, 311–318.
- Nenola, Aili  
1999 “Esipuhe”. Tuija Hovi & Aili Nenola et al. (toim.) *Uskonto ja sukupuoli*. Helsinki: Helsinki University Press, 7–10.
- Nicholl, Charles  
2005 *Shakespeare and His Contemporaries*. National Portrait Gallery Insights. London: National Portrait Gallery.
- Nissinen, Martti  
2002 “Oliko kaikki Eevan syytä?”. *Eevan tie alttarille*. Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen, Päivi Salmesvuori (toim.). Helsinki: Edita, 22–34.  
2014 “Biblical Masculinities: Musings on Theory and Agenda”. Ovidiu Creangă & Peter-Ben Smit (eds.) *Biblical Masculinities Foregrounded*. Seffield: Seffield Phoenix Press, 271–285.  
2016 “Relative Masculinities in the Hebrew Bible/Old Testament”. Ilona Zsolnay (ed.) *Being a Man. Negotiating ancient constructs of Masculinity*. London: Routledge, 221–247.
- Noort, Ed  
2005 ”The Creation of Light in Genesis 1:1–5: Remarks on the Function of Light and Darkness in the Opening Verses of the Hebrew Bible”. George H. van Kooten (ed.) *The Creation of Heaven and Earth. Re-interpretations of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics*. Leiden: Brill, 3–20.
- Nye, Robert A.  
2004 “Sexuality”. Teresa A. Meade & Merry E. Wiesner-Hanks (eds.) *A Companion to Gender History*. Oxford: Blackwell Publishing, 11–25.
- Outram, Dorinda

- 2006 "Gender". Lorraine Daston & David C. Lindberg & et al (eds.) *The Cambridge History of Science, Vol. 3, Early Modern Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 797–817.
- Ovidius  
1968 *Ovid Metamorphoses in two volumes* Vol. II, Books IX–XV. (*Metamorphoseon*). Transl. Frank Justus Miller. Cambridge: Harvard University Press.
- Oxford Latin Dictionary*  
2002 P. G. W. Glare (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Paston, Katherine  
1941 *The Correspondence of Lady Katherine Paston, 1603–1629: Edited with Introduction and Notes by Ruth Hughey*. Norfolk Record Society, vol. 14. Norfolk: Norfolk Record Society.
- Peltonen Markku  
2001 "Francis Bacon, the Earl of Northampton, and the Jacobean Anti-Duelling Campaign". *The Historical Journal*, 2001, Vol. 44 (1), 1–28.  
2007 [2004] "Bacon, Francis, Viscount St Alban (1561–1626)". *Oxford Dictionary of National Biography*. Online edn, Oct 2007. (<http://www.oxforddnb.com/view/article/990>) (Luettu 26.2.2018)
- Pentikäinen, Juha  
2016 [1977] "Religio-Anthropological Depth Research". Riku Hämäläinen, Heikki Pesonen & Terhi Utriainen (toim.) *Helsinki Study of Religions. A Reader*. Uskontotiede 17. Helsinki: University of Helsinki, 22–37.
- Pesonen, Heikki  
1999 "Luomakunnasta äiti-maahan. uskonnollisen luontosuhteen retoriikkaa." Tuija Hovi & Aili Nenola et al. (toim.) *Uskonto ja sukupuoli*. Helsinki: Helsinki University Press, 319–351.
- Popkin, Richard H.  
2001 "Introduction to the Millenarianism and Messianism Series". James E. Force & Richard H. Popkin (eds.) *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. III. The Millenarian Turn: Millenarian Context of Science, Politics, and Eantonlyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, vii–xiv.
- Pulkkinen, Tuija & Leena-Maija Rossi  
2006 "Suomentajilta". Judith Butler. *Hankala sukupuoli. Feminismi ja identiteetin kumous*. Helsinki: Gaudeamus, 7–13.
- Pyysiäinen, Ilkka  
2004 "Uskontotiede käyttäytymistieteenä". Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (toim.) *Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*. Uskontotiede 10. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 233–246.
- Raamattu*  
– ([raamattu.fi/1992/VT/html](http://raamattu.fi/1992/VT/html)) ([raamattu.fi/1992/UT/html](http://raamattu.fi/1992/UT/html)) (Luettu 25.2.2018)
- Rees, Graham  
1996 "Bacon's speculative philosophy". Markku Peltonen (ed.) *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge: Cambridge University Press, 121–145.
- Rees, Graham & Maria Wakely  
2004 "Introduction. 1. The *Novum Organum* in Context". Edited with introduction, notes, commentaries, and facing-page translations by Graham Rees with Maria Wakely. *The Oxford Francis Bacon. Vol. XI. The Instauration magna. Part II: Novum organum and Associated Texts*. Oxford: Oxford University Press 1996–2004, xix–xcvii.

- Rhodes, Neil  
1987 "Notes". *John Donne. Selected Prose. Edited and with an Introduction and Notes by Neil Rhodes*. London: Penguin Random House UK, 333–360.
- Ridley, Jasper  
2002 *A Brief History of the Tudor Age*. London: Robinson.
- Ritari, Katja  
2016 "Pilgrimage on the Ocean: *Navigatio Sancti Brendani* as a Monastic Tale of Salvation". Riku Hämäläinen, Heikki Pesonen & Terhi Utriainen (toim.) *Helsinki Study of Religions. A Reader*. Uskontotiede 17. Helsinki: University of Helsinki, 412–423.  
2016 *Pilgrimage to heaven: eschatology and monastic spirituality in early medieval Ireland*. Turnhout: Brepols.
- Robbins, Frank Egleston  
1912 *The Hexaemeral Literature: A study of Greek and Latin Commentaries on Genesis*. (<https://archive.org/details/hexaemerallitera00robbuoft>) (Luettu 26.11.2017.)
- Rojola, Lea  
2004 "Sukupuolieron lukeminen: Feministinen kirjallisuudentutkimus". Marianne Liljeström (toim.) *Feministinen tietäminen: Keskustelua metodologiasta*. Tampere: Vastapaino, 25–43.
- Rossi, Paolo  
2009 [1968] History and philosophie of science: 26, *Francis Bacon: from magic to science*. Transl. Sacha Rabinovitch. London: Routledge.
- Salomäki, Vesa-Matti  
2011 *Biologisen sukupuolen rakentaminen. Ruumis ja sosiaalinen sukupuoli antiikista nykypäivään*. Turun yliopiston julkaisuja. Sarja C, osa 36. Scripta Lingua Fennica Edita. Väitöskirja. Turku. (<http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-4495-8>) (Luettu 26.11.2017)
- Schildknecht, Christiane  
1995 "Experiments with Metaphors: On the Connection between Scientific Method and Literary Form in Francis Bacon". Zdravko Radman (ed.) *From a Metaphorical Point of View. A Multidisciplinary Approach to the Cognitive Content of Metaphor*. Berlin: Walter de Gruyter, 27–50.
- Selman, Martin & Martin Manser  
1998 *The Macmillan Dictionary of the Bible*. London: Macmillan Publishers.
- Setälä, Päivi  
2002 *Pohjoisen renessanssin nainen. 1500- ja 1600-luvun naishistoriaa*. Helsinki: Otava.
- Shepard, Alexandra  
2003 *Meanings of Manhood in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press.
- Silverthorne, Michael  
2000 "Footnotes". Lisa Jardine & Michael Silverthorne (eds.) *The New Organon*. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2–221.
- Sim, Alison  
2010 *The Tudor Housewife*. Gloucestershire: The History Press.
- Sjöblom, Tom  
1997 "Tekstien maailmat eli eräänlainen esipuhe". Tom Sjöblom (toim.) *Tutkija, teksti ja uskonto*. Uskontotiede 2. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 7–12.  
2016 [2004] "Mind Stories: A Cognitive Approach to the Role of Narratives in Early Irish Tradition". Riku Hämäläinen, Heikki Pesonen & Terhi Utriainen (toim.) *Helsinki*

*Study of Religions. A Reader.* Uskontotiede 17. Helsinki: University of Helsinki, 424–437.

Sjöblom, Tom & Terhi Utriainen

2004 "Uskonto — mysteeri vai arvoitus?". Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (toim.) *Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*. Uskontotiede 10. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 9–33.

Ska, Jean-Louis

2008 "Genesis 2–3: Some Fundamental Questions". Konrad Schmid & Christoph Riedweg (eds.) *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History*. Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe, 34. Tübingen: Mohr Siebeck, 1–27.

Smith, A. J.

1996 "Preface". *John Donne. The Complete English Poems. Edited by A.J. Smith*. London: Penguin Books, 13–15.

Smith, Bruce R.

2000 *Shakespeare and Masculinity*. Oxford Shakespeare Topics. Oxford: Oxford University Press.

2009 *The Key of Green. Passion and Perception in Renaissance Culture*. Chicago: Chicago University Press.

Smith, D. Vance

2000 "Body Doubles: Producing the Masculine *Corpus*". Jeffrey Jerome Cohen & Bonnie Wheeler (eds.) *Becoming Male in the Middle Ages*. The New Middle Ages, vol. 4. Garland Reference Library on the Humanities, vol. 2066. New York: Garland Publishing, 3–19.

Soskice, Janet Martin

1985 *Metaphor and Religious Language*. New York: Oxford University Press.

Spedding, James

1857 "Preface to *Temporis Partus Masculus*". Collected and Edited by James Spedding & Robert Leslie Ellis & Douglas Denon Heath. *The Works of Francis Bacon*. Vol. III. London: Longman, 523–526.

Sponsler, Claire

2000 "Outlaw Masculinities: Drag, Blackface, and Late Medieval Laboring-Class Festivities". Jeffrey Jerome Cohen & Bonnie Wheeler (eds.) *Becoming Male in the Middle Ages*. The New Middle Ages, vol. 4. Garland Reference Library on the Humanities, vol. 2066. New York: Garland Publishing, 3–19.

Stephens, James

1975 *Francis Bacon and the Style of Science*. Chicago: Chicago University Press.

Stewart, Alan & Harriet Knight

2012 "Tribuit, or giuine that which is due (*Tr*) (c.1591–1592). Introduction." Early Writings 1584–1596. Edited with introduction, notes and commentary by Alan Stewart with Harriet Knight. *The Oxford Francis Bacon*, I. Oxford: Clarendon Press, 235–246.

Taira, Teemu

2005 "Skyhooks and Toeholds in the Study of Religion". René Gothóni (toim.) *How to do Comparative Religion? Three ways, Many Goals*. Religion and Reason, vol. 44. Berlin: Walter de Gruyter, 177–186.

2015 [2006] *Notkea uskonto*. Eetos-julkaisu 2. (<http://www.eetos.org>) (Luettu 10.2.2018)

Thomas, Keith

1984 *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500–1800*. London: Penguin Books.



- Tieteen termipankki. Kirjallisuudentutkimus: epifania  
 – ([http://www.tieteentermipankki.fi/wiki/Kirjallisuudentutkimus: epifania](http://www.tieteentermipankki.fi/wiki/Kirjallisuudentutkimus:epifania)) (Luettu 25.1.2018)
- Tieteen termipankki. Filosofia: poliittinen teologia  
 ([http:// www.tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia: poliittinen\\_teologia](http://www.tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:poliittinen_teologia)) (Luettu 19.5.2018)
- Tomperi, Tuukka  
 2017 [2002] ”Johdanto: ”Francis Bacon ja *Uusi Atlantis*”. Lahtinen, Mikko (toim.) *Tommaso Campanella, Francis Bacon & David Hume. Matkoja Utopiaan*. 2. uudistettu laitos. Tampere: Vastapaino, 79–107.
- Tuck, Richard  
 1998 ”The Institutional Setting”. Daniel Garber & Michael Ayers (eds.) *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 9–32.
- Tuomi, Jouni & Anneli Sarajärvi  
 2009 *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. 6. uud. laitos. Helsinki: Tammi.
- Turun ja Suomen arkkipiispa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko.  
 – Symbolit. ([www.arkkipiispa.fi/arkkipiispan-virka-ja-roolit/symbolit/](http://www.arkkipiispa.fi/arkkipiispan-virka-ja-roolit/symbolit/)) (Luettu 13.5.2018)
- Vervenne, Marc  
 2001 ”The Compositional Texture of the Priestly Overture to the Pentateuch”. A. Wénin (ed.) *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*. Leuven: Leuven University Press, 35–79.
- Vickers, Brian  
 1968 *Francis Bacon and Renaissance Prose*. Cambridge: Cambridge University Press.  
 1996 ”Bacon and Rhetoric”. Markku Peltonen (ed.) *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge: Cambridge University Press, 200–231.  
 2008 ”Introduction”. *The Major Works. Edited with an Introduction and Notes by Brian Vickers*. Oxford World’s Classics. Oxford: Oxford University Press, xv–xliv.  
 ”Further Reading”. *Francis Bacon. The Major Works. Edited with an Introduction and Notes by Brian Vickers*. Oxford World’s Classics. Oxford: Oxford University Press, 803–808.  
 ”Notes”. *Francis Bacon. The Major Works. Edited with an Introduction and Notes by Brian Vickers*. Oxford World’s Classics. Oxford: Oxford University Press, 493–802.
- Vulgate  
 – Vulgate. Org. The Latin Vulgate Bible. The Holy Bible in Latin Language With Doauy-Rheims English Translation. ([www.vulgate.org](http://www.vulgate.org)) (Luettu 26.11.2017.)
- Wheeler, Harvey  
 – *Valerius Terminus. Of the Interpretation of Nature with the Annotations of Hermes Stella*. Harley MSS 6463. In the Works of Francis Bacon. Spedding, Ellis and Heath, London 1857-1874. Introduction and Commentary by Harvey Wheeler. ([www.sirbacon.org/wheelervt.htm](http://www.sirbacon.org/wheelervt.htm)) (Luettu 6.11.2017.)
- Whitfield, Peter  
 1999 *Landmarks in Western Science. From Prehistory to the Atomic Age*. London: British Library.
- White, Howard  
 1968 *Peace Among the Willows: The Political Philosophy of Francis Bacon*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Whitney, Charles

- 1986 *Francis Bacon and Modernity*. New Haven: Yale University Press.
- Wiebe, Donald  
2005 "Beyond Thick Description and Interpretive Sciences: Explaining Religious Meaning". René Gothóni (ed.) *How to do Comparative Religion? Three ways, Many Goals*. Religion and Reason, vol. 44. Berlin: Walter de Gruyter, 65–82.
- Williams, Arnold  
1948 *The Common Expositor: An Account of the Commentaries on Genesis 1527–1633*. North Carolina: University of North Carolina Press.
- Williamson, A. H.  
2001 "Britain and the Beast: The Apocalypse and the Seventeenth-Century Debate about the Cratation of the British State". James E. Force & Richard H. Popkin (eds.) *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. III. The Millenarian Turn: Millenarian Context of Science, Politics, and Everyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 15–27.
- Woolford, Thomas, A.  
2007 *Religion and faith in Francis Bacon's The Advancement of Learning (1605)*. Cambridge: Cambridge University, Trinity College. Dissertation for the degree of Master of Philosophy Political Thought and Intellectual History.  
(<https://www.repository.cam.ac.uk/.../T%20%20WOOLFORD/20PHD%2...>) (Luettu 12.6.2014.)  
2012 *Natural Theology and Natural Philosophy in the Late Renaissance*. Cambridge: Cambridge University, Trinity College. Doctoral thesis.  
(<https://doi.org/10.17863/CAM.16015>.) (Luettu 26.2.2018)
- Woodhead, Linda  
2011 "Five Concept of Religion", *International Review of Sociology: Revue Internationale de Sociologie*, 21:1, 121–143, DOI: 10.1080/03906701.2011.544192.  
(<http://dx.doi.org/10.1080/03906701.2011.544192>) (Luettu 23.5.2018)
- Wrightson, Keith  
1993 *English Society 1580–1680*. London: Routledge.
- Yates, Frances A.  
1999 *The Rosicrucian Enlightenment*. Selected Works. Vol. IV. Routledge: London.
- Zagorin, Perez  
1998 *Francis Bacon*. Princeton: Princeton University Press.